المركز القومي للترجمة

أسس البنيوية

نقد ليفي شتراوس والحركة البنيوية

تأليف: سايمون كلارك

ترجمة: سعيد العليمي

مراجعة: إبراهيم فتحي



2837

دار بدائل
Badael Publishing House



يقدم هذا الكتاب نقدًا جوهريًا لما يعرف بـ "البنيوية" من خلال تناول يعتمد أساسًا على أعمال الأنثروبولوجي، كلود ليڤي شتراوس.

ترتبط "البنيوية" أكثر ما ترتبط بمجموعة من الأسماء، وبعدد من الشعارات المثيرة أكثر منها ببرنامج أو بمذهب محدد بوضوح، وواقع الحال هو أن هناك عددًا من الخلافات بين هؤلاء المفكرين؛ إذ طور كل منهم الأفكار الأساسية للبنيوية بطريقته الخاصة، حسبما تراءى له، وإن هناك فكرة رئيسية في قلب البنيوية، وهذه الفكرة قد تولدت وإلى حد بعيد من أعمال ليڤي شتراوس. وهذه الفكرة هي ما شغلني وأنا أطور نقدي لأعمال ليڤي شتراوس.

لوحة الغلاف: كاندينسكي
تصميم الغلاف: عاريف مهران



أســس البـنـيـويــة

نقد ليفي شتراوس والحركة البنيوية

المركز القومي للترجمة
تأسس في أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور
مدير المركز: شكري مجاهد

- العدد: 2837
- أسس البنيوية: نقد ليفي شتراوس والحركة البنيوية
- سايمون كلارك
- سعيد العليمى
- إبراهيم فتحى
- اللغة: الإنجليزية
- الطبعة الأولى 2015

هذه ترجمة كتاب:

The Foundations of Structuralism:
A Critique of Lévi-Strauss and the Structuralist Movement.
By: Simon Clarke

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

دار بدائل للطبع والنشر والتوزيع
٩٨ ش محي الدين أبو العز - المهندسين - الجيزة - مصر 00202-33361467 Tel: 02-01120006449
E-mail: info@darbadael.com www.darbadael.com

أسس البنيوية

نقد ليفي شتراوس والحركة البنيوية

تأليف: سايمون كلارك
ترجمة: سعيد العليمي
مراجعة: إبراهيم فتحي





2015

دار الكتب المصرية
فهرسة أثناء النشر إعداد إدارة الشئون الفنية

كلارك، باتريشيا

أسس السينما: نظرية الفيلم المعاصر

رؤية نقدية ... السينما / باتريشيا كلارك؛ مراجعة إبراهيم فتحي؛ ترجمة سعيد الحلبي؛ تقديم محمد

حسين عربي؛ تصميم الغلاف ... ط1 - القاهرة:

المركز القومي للترجمة، 2015

ص؛ سم

ردمك ٩٧٨٩٧٧٦٥٠٧٠٥

١- الفلسفة الغربية

٢- ... الحديثة

أ- فتحي، إبراهيم (مراجع)

ب- الحلبي، سعيد محمد (مترجم) ١٠٩

ج- ... محمد حسين ...

رقم الإيداع / ١٦٥٩٦ التاريخ: ٩ / ٨ / ٢٠١٥

ملحوظة:
هذه البطاقة تطبع خلف صفحة العنوان.
هذه البيانات لا تنطبق إلا على هذا العنوان ولا تعمم على عناوين أخرى.
تسجيلة الفهرسة أثناء النشر هي توثيق للملكية الفكرية مع رقم الإيداع.
حرصا من الإدارة على تسهيل الخدمة لوصولها الأماثل
من خلال شبكة الانترنت على البريد الإلكتروني.
- darelkotob.fan@gmail.com
www.darelkotobfan.moonfruit.com
تسجيلة الوصف تمت بناء على البيانات المرسلة من الناشر

تهدف إصدارات المركز القومي للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربي وتعريفه بها، والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافاتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأي المركز.

المحتويات

الفصل الأول

مدخل ـ ليفي شتراوس وأسس البنيوية

يقدم هذا الكتاب نقدًا جوهريًا لما يعرف بـ "البنيوية" من خلال تناول يعتمد أساسًا على أعمال الأنثروبولوجي، كلود ليفي شتراوس. وتتطلب مقاربة الموضوع على هذا النحو بعض التفسير.

ترتبط "البنيوية" أكثر ما ترتبط بمجموعة من الأسماء: ليفي شتراوس، ألتوسير، فوكو، لاكان (وربما، بارت، ديريدا، مجلة Tel Quel) وبعدد من الشعارات المثيرة "موت الذات" "الهجوم على الواقعية" أكثر منها ببرنامج أو بمذهب محدد بوضوح. وواقع الحال بالفعل هو أن هناك عددًا من الخلافات بين هؤلاء المفكرين؛ حيث طور كل منهم الأفكار الأساسية للبنيوية بطريقته الخاصة. وكيفما كان الأمر، فإن هناك فكرة رئيسية في قلب البنيوية، وهذه الفكرة قد تولدت ـ ولحد بعيد ـ من أعمال ليفي شتراوس. وما يعنيني حال تطوير نقدي لأعمال ليفي شتراوس هو هذه الفكرة بصفة أساسية.

لقد أبان ليفي شتراوس للبنيويين الطريق الذي يحل نهائيًا وبشكل حاسم المعضلة التي بُليت بها العلوم الإنسانية والاجتماعية منذ شروعها في تقديم تقويم علمي للعالم الإنساني الذي بمستطاعه أن يدرك تمامًا هذا العالم باعتباره عالما للمعاني.

يُحدث عمل ليفي شتراوس، بالنسبة للبنيويين القطيعة الأساسية مع مرحلة ما قبل البنيوية، التي كانت موزعة بين محاولات وضعية بدائية لاختزال العلوم الإنسانية إلى فرع من العلوم الطبيعية ومحاولات رومانسية (وعادة لاعقلانية) لعرقلة العلوم بالإصرار على عدم قابلية الطابع الذاتي للتجربة الإنسانية للاختزال. لذا يجب أن ترتكز أية محاولة لفهم العالم الإنساني بالنسبة للبنيوية على معارضة ضارية لشرور "الوضعية" (الطبيعية أو الواقعية) و "النزعة الإنسانية" التي تتميز بالاعتقاد الساذج بوجود واقع مستقل عن الإدراك الإنساني أو بوجود إنسانية قادرة على خلق عالمها الخاص. وليفي شتراوس هو الذي يدل العلوم الإنسانية والاجتماعية على الطريق لتجاوز هذه الضلالات الطفولية.

ويتيح ليفي شتراوس البدء في تهيئة دراسة المؤسسات الإنسانية على أساس علمي حقيقي وذلك بإعادة تحديد موضوع العلوم الإنسانية. وتمثل إنجاز ليفي شتراوس في عزل نظام مستقل

ذاتيًا عن الواقع، أي النظام الرمزي، الذي يوجد مستقلًا عن الأشياء التي يرمز إليها، وعن البشر الرامزين. فالمعاني الثقافية كامنة في الأنظمة الرمزية وهذه المعاني مستقلة عن العالم الخارجي، وسابقة عليه من ناحية، والذوات الإنسانية من ناحية أخرى. وهكذا فإن للعالم وجودًا موضوعيًا فقط في الأنظمة الرمزية التي تمثله.

إن الأنظمة الرمزية هي التي تخلق وهم واقع خارجي للذوات الإنسانية ووهم الذوات الإنسانية التي يمثل العالم لها واقعًا. مادام ليس لنا إلا أن نحيا في إطار هذه الأنظمة الرمزية، فلا يمكن أن تتوافر لنا معرفة بأي شيء وراءها. كما تعبر النزعتان الطبيعية والإنسانية عن الضلال المزدوج القائل بأننا نستطيع أن نعرف العالم باستقلال عن أنظمته الرمزية، وأننا نستطيع أن نعرف أنفسنا بمعزل عن الرمزية التي تتضمن مفهومًا خاصًا عن أنفسنا.

ويعتمد ادعاء البنيوية بأنها عزلت الأنظمة الرمزية بوصفها واقعًا متميزًا يمكن أن تتيسر لنا معرفة مباشرة به على قدرتها على التعرف على المعاني المتضمنة في مثل هذه الأنظمة بمعزل عن أي تفسير ذاتي خاص لهذه المعاني. وتسعى البنيوية لاكتشاف المرتكز الموضوعي للمعنى الذي يبقى بعد تجريده من أمثال هذه التفسيرات الذاتية. لا يمكن مطابقة المعنى الموضوعي بأي معنى واعٍ يمكن أن يحمله النظام الرمزي سواء لمشارك خاص في هذا النظام أو لمحلل خاص له. فهذا المعنى الموضوعي يمكن أن يكون فقط معنى غير واعٍ. ومن ثم فإن البنيوية تُبعد انتباهنا عن أوهام الوعي وتوجهنا نحو البنية التحتية اللاواعية للمعنى. فاللاوعي هو الذي يتوسط بيننا وبين العالم، خالقًا الوهم المزدوج عن الواقع والذاتية.

هذه هي الفكرة الرئيسية التي تتخلل البنيوية والتي تقدم الأساس لادعاء البنيوية تقديم مقاربة علمية للإنسانية. إنها الفكرة الرئيسية التي طورت بالأحرى على نحو متباين في أعمال مختلف البنيويين. لقد طور ألتوسير المحاجة البنيوية على نطاق واسع (مستخدما) مصطلحات ابستمولوجية، ملخصًا النقد الوضعي الجديد للمذهبين الطبيعي والإنساني. وقد طورها فوكو في نقد مدعم نسبيًا للتظاهرات الأيديولوجية للمجتمع المعاصر. كما طورها لاكان من خلال إعادة تفسير لغوية مثالية لفرويد. ومن ثم فإن تقصيًا نقديًا شاملًا للبنيوية ليتطلب عدة مجلدات. وكيفما كان الأمر فإن هذه التنويعات المختلفة هي تطويرات لفكرة رئيسية عامة، وهي الفكرة التي قدمت، على الأقل في صيغة بنيوية في أعمال ليفي شتراوس.

وليس لتقصي أعمال ليفي شتراوس ميزة توجيه انتباهنا إلى أسس البنيوية بهذا المعنى فقط،

وإنما له ميزتان أخريان أيضًا. أولًا: إن أعمال التوسير، ولاكان، وفوكو هي على الأغلب غامضة للغاية إن لم تكن مبهمة، وهي حافلة بأكثر التعميمات إطلاقية مما يجعل دعاواهم عسيرة على الإيقاع بها. وعلى الضد من ذلك، فإن ليڤي شتراوس قد طور المقاربة البنيوية حين تقصيه لأنظمة رمزية خاصة، وقبل كل شيء تلك التي تتعلق بالقرابة، والأسطورة، والتي تجعل دعاويه عينية ونوعية، ومن ثم قابلة للتقويم العقلي. من ثم نستطيع أن نتناول ببعض التفصيل محاولة ليڤي شتراوس لتشخيص المعنى اللاواعي الموضوعي لأنظمة رمزية معينة حتى نكتشف إن كان المنهج البنيوي يقدم لنا مدخلًا إلى نظام متميز من الواقع، وهذا يُتيح تطوير نقد للبنيوية لا يرتكز فقط على المحاجة الفلسفية، وإنما يملك أيضًا رصيدًا ما في إنجازات البنيوية المفترضة.

ثانياً: إنه من خلال بحث أعمال مؤسس البنيوية، يكون ممكنًا تقييم دعوى البنيوية في الأصالة بتقصي مصادر المقاربة البنيوية في أعمال ليڤي شتراوس. وهذا التقصي سوف يبين أن البنيوية ليست أصيلة بالقدر الذي تعرض به نفسها. إن جذورها الفلسفية منغرسة بقوة في التقليد الوضعي، الذي ارتبط به ليڤي شتراوس من خلال عالم الاجتماع الفرنسي الوضعي إميل دوركايم ومن خلال اللسانيات الوضعية. إن المحاجة المركزية للبنيوية هي في الجوهر ترديد للمحاجة المشكوك فيها للوضعية اللغوية القائلة إن اللغة هي الواقع الوحيد مادامت المعرفة لا يمكن التعبير عنها وتوصيلها إلا في شكل لغوي. مرة أخرى فإن أعمال ليڤي شتراوس تهدينا فرصة تقصي هذه المحاجات ليس فقط في لغتها الفلسفية، والتي يمكن أن تقحمنا ببساطة في إعادة تلخيص تاريخ الوضعية الجديدة، وإنما بلغة التضمينات الجوهرية لمحاولة اكتشاف الواقع المعبر عنه في اللغة. لقد اعتمد ليڤي شتراوس لأقصى حد على نفوذ إنجازات اللسانيات الوضعية، ومن ثم فعند تقصي أعماله من الملائم أن نوجه انتباهنا إلى هذه الإنجازات المفترضة.

على الرغم من أن غالبية البنيويين سوف يوافقون على اعتبار ليڤي شتراوس مؤسسًا للتقليد، فإن قلة ترتبط بأعماله بشكل غير نقدي. إن محاولة تطوير نقد للبنيوية من خلال دراسة دقيقة لأعمال واحد من البنيويين قد تبدو من ثم وكأنه قد سوَّم عليها. إن تناولًا مفصلًا أكثر لأعمال، ألتوسير، فوكو، ولاكان، مثلًا، هو وحده الذي يمكن أن يأمل في إقناع المتشكك بأن النقد الأساسي ينطبق بالفعل على أعمال الآخرين. أما بالنسبة للقارئ الأكثر تعاطفًا، على أية حال، فربما كان من الملائم أن نشير إلى الانتقادات الأساسية التي وجهت لأعمال ليڤي شتراوس من قبل البنيويين المتأخرين حتى نبين أن هذه الانتقادات ليست أساسية.

إن الأمر الأساسي الذي انتقد فيه البنيويون المتأخرون أعمال ليڤي شتراوس له علاقة بنظريته في الأسس اللاواعية للمعنى. فعند ليڤي شتراوس، كما سنرى، فإن أنظمة المعنى متضمنة في لاوعي ينبثق على أساس بيولوجي. وقد انتقد البنيويون المتأخرون تضمينين في هذه النظرية.

أولاً: اللاوعي هو شيء خارجي، وسابق، على أنظمة المعنى. وعلى ذلك فإن ليڤي شتراوس في التحليل الأخير يلوذ بالمذهب الطبيعي. بالنسبة للبنيويين المتأخرين يمكن إزالة هذه الثغرة بتطوير لاكان لنظرية ليڤي شتراوس حيث يصبح اللاوعي نفسه نتاجًا لأنظمة المعنى. وهذا التطور يجذر المثالية الثقافية المميزة للبنيوية، وفي استبعاده لأي مفهوم عن الطبيعة الإنسانية يجذر النزعة البنيوية المناهضة للإنسانية، ولكنه لا يؤثر على الموضوعات الأساسية.

ثانيًا: إن لاوعي ليڤي شتراوس ليس خارجيًا بالنسبة لأنظمة المعنى فحسب، إنه أيضًا ثابت ومن ثم وراء التاريخ. وهذا يستبعد أي مصدر للتغير التاريخي، لأن دوام اللاوعي لا يمكن أن يخلق سوى بنى ساكنة. إن إعادة صياغة لاكان لنظرية اللاوعي تحل هذه المعضلة أيضًا. فمادام اللاوعي مندمجا في أنظمة المعنى لا يبقى للأخيرة بنية ثابتة ولكن يمكن أن تفهم باعتبارها عددًا من الأنظمة منخرطة في تفاعل داخلي معقد الواحد مع الآخر ومن ثم خاضعة للتغير.وقد طورت هذه الفكرة في محاولة التوسير لإدماج طبعة لا إنسانية من فكرة سارتر عن الممارسة في بنيوية ليڤي شتراوس، فكما أن البنى تحدد الممارسة فإنها بدورها تغير البنى.

وعلى الرغم من أن هذه الطبعات الأكثر صقلًا من البنيوية تثير موضوعات جديدة هي الآخرى، فإن التطور المتضمن فيها لا يمثل أكثر من تنويع على الفكرة الرئيسية الكامنة وراءها. وبصفة أساسية فإنها تمثل ببساطة تجذيرًا أعمق لبنيوية ليڤي شتراوس، مقدمة الوسائل لأن تدمج في الإطار البنيوي عناصر بقيت خارجة عند ليڤي شتراوس. ومن ثم، ففي هذا الصدد، تنطبق الانتقادات الأساسية التي وجهت إلى ليڤي شتراوس في هذا الكتاب بقوة مساوية، إن لم يكن أكثر على الطبعات الأكثر صقلًا المتداولة الآن بين الطليعة.

الفصل الثاني
أزمة الفلسفة الفرنسية في الثلاثينات

١ ـ تكامل البنيوية والظاهرياتية

تطورت البنيوية باعتبارها مقاربة نوعية للعلوم الإنسانية ببطء. ولد ليفي شتراوس عام ١٩٠٨. وقد درس القانون ثم الفلسفة في جامعة باريس بين عامي ١٩٢٧ و ١٩٣١ كما درَّس الفلسفة في الليسية لمدة عامين. ثم واتته فرصة أن يصبح أنثروبولوجيًا محترفًا حينما أوصى به عالم الاجتماع الدوركايمي سليستان بوجلي لمنصب تدريس كعالم اجتماع في البرازيل. وهناك قام ببحث ميداني، وطبع تقريره الإثنوجرافي الأول في عام ١٩٣٦. وفي عام ١٩٣٨ ـ ١٩٣٩ قام برحلة بحث ميداني أكثر كثافة في البرازيل. وبعد أن أدى الخدمة العسكرية في فرنسا هرب، بوصفه يهوديًا، إلى الولايات المتحدة الأمريكية في عام ١٩٤٠. وهناك درَّس في المدرسة الجديدة للبحث الاجتماعي، وفي المدرسة الحرة للدراسات العليا وفي كلية بارنار. وعاد نهائيًا إلى فرنسا في عام ١٩٤٧ فقط، بعد أن خدم لمدة عامين كملحق ثقافي فرنسي في الولايات المتحدة.

وعند عودته إلى فرنسا عين ليفي شتراوس مديرًا مساعدًا لمتحف الإنسان في باريس حتى عام ١٩٥٠ وبعدها عين مديرًا للدراسات وأستاذًا للدين المقارن عند الشعوب غير الكتابية (الأمية) في المدرسة العملية للدراسات العليا. وفي عام ١٩٤٩ قام ليفي شتراوس برحلة بحث ميداني قصيرة إلى شيتاجونج في باكستان بتوجيه من اليونسكو، وهي المنظمة التي كان شديد الفعالية فيها خلال الخمسينات. وانتخب في عام ١٩٥٩ لكرسي الأنثروبولوجيا الاجتماعية في كلية فرنسا التي يرعاها موريس ميرلوبونتي. وقد مُنح عام ١٩٦٧ الميدالية الذهبية للمركز الوطني للبحث العلمي (CNRS)، وفي عام ١٩٧٤ تلقى براءة الترشيح للأكاديمية الفرنسية.

وكان أول عمل كبير له، البنى الأولية للقرابة قد نُشر متلقيًا بعض الترحيب عام ١٩٤٩ وقد أصبح ليفي شتراوس بعد نشر المدارات الحزينة عام ١٩٥٥، والأنثروبولوجيا البنيوية عام ١٩٥٨ والفكر الوحشي عام ١٩٦٢ شخصية ثقافية عامة وظهرت البنيوية كحركة ثقافية كبرى.

وقد مسَّت أعمال ليفي شتراوس وترًا في ثقافة الجناح اليساري الفرنسي في أوائل الستينات باعتبارها التعبير عن الفلسفة التي شاركت في الكثير من المهمات الفلسفتين السائدتين آنئذٍ من ظاهرياتية ووجودية، متجنبة ما اعتبر مشكلات الأخيرة المستعصية. وقد كان كثير من رواد الحركة البنيوية، مثل لاكان، وفوكو، وبولانتزاس قد أتوا إلى البنيوية من الظاهرياتية أو الوجودية

وخلقوا تنويعات جديدة من البنيوية سعت لإدماج البنيوية مع الظاهرياتية. وحمل كثير من اتباع الحركة البنيوية للبنيوية التوهج والحماس التبشيري الذي احتضن به الجيل السابق الظاهرياتية والوجودية (وبالفعل فإن كثيرًا ممن دخلوا الستينات مغرقين في الذاتية كانوا هم نفسهم الذين دخلوا السبعينات معلنين موت الذات).

ينبغي أن تحذرنا السهولة والسرعة التي قام بها كثير من المثقفين بالتحول من الظاهرياتية إلى البنيوية من الاعتقاد الشائع الذي يتبناه أنصار هذا المذهب أو ذاك، بأن الحركتين متعارضتان كل منهما مع الأخرى، وهو اعتقاد ساندته بوضوح المصطلحات المتعارضة التي أدير الجدال بينهما في إطارها.

ومما لاشك فيه أن هناك بين البنيوية والوجودية، خاصة، هوة لا يمكن اجتيازها يُعبر عنها بالمعايير القائمة بالمعارضة النموذجية للبنية بالتاريخ، الموضوع بالذات، اللاوعي بالوعي، الحتمية بالإرادة الحرة، المحايثة بالتعالي. وعلى أية حال، فإن هذه الهوة التي لا تُعبر ليست هوة بين فلسفتين متعارضتين تعارضًا مطلقًا، وإنما بين فلسفتين تقدمان حلولًا متنامة، وإن كانت مختلفة لمجموعة عامة من المشكلات.

وبالرغم من أن الحركة البنيوية قد ظهرت كرد فعل على الوجودية، وبرزت بعد عقدين من ذروة الوجودية، فإن للفلسفتين أصلًا مشتركًا في أزمة ما بين الحربين الثقافية في فرنسا. لقد كان سارتر أكبر من شتراوس بثلاث سنوات فقط. وكانت سيمون دي بوفوار وميرلوبونتى من معاصريه بالضبط.

كما كان سارتر وميرلوبونتى الأكثر نضجًا، إذ كانا طالبين في المدرسة النخبوية وذات المكانة Ecole Normale Superieur بينما تلقى شتراوس تعليمًا أكثر تواضعًا. كما سعى سارتر وميرلوبونتى لتجديد الفلسفة، بينما كان ليفي شتراوس أكثر شكًّا بكثير بشأن دعاوى الفلسفة في تقديم أي نوع من المعرفة. لقد أصبح سارتر وميرلوبونتى وحدهما منخرطين جديًّا من الناحية السياسية مع المقاومة، بينما كانت فترة نشاط ليفي شتراوس السياسي هي بواكير الثلاثينات، وبلغ الذروة في وقوفه كمرشح في الانتخابات الإقليمية حين كان يدرس في مونت دي مارسان عام ٣٣/ ١٩٣٢.

وكان الاختلاف في درجة الانخراط السياسي في الثلاثينات مرتبطًا ارتباطا وثيقًا بالاهتمامات الفلسفية المختلفة للثلاثة. وعلى حين كان لسارتر وميرلوبونتى اهتمام استبطاني

بمشكلة وعي الفرد في مجتمع بدت قيمة مفلسة، يبدو أن ليڤي شتراوس كان معنيًّا أكثر باستغلال واضطهاد الفرد باسم هذه القيم، أي بالمسائل الاجتماعية الموضوعية أكثر من المعضلات الذاتية والأخلاقية.

من المحتمل أن الاختلاف يرتبط بدوره بخلفية ليڤي شتراوس اليهودية (رغم أن ليڤي شتراوس لم يكن مؤمنًا أبدًا) التي لابد وأنها مكنته من أن يبتعد أكثر عن الجدالات التي كانت شروطها توضع بشكل متعاظم بواسطة انبعاث الصوفية الكلاسيكية وأزمة الضمير الأخلاقي التي سبب ذلك ظهورها بين الراديكاليين ذوى الخلفية المسيحية. وهكذا كان ليڤي شتراوس محميًّا من التساهل مع الذات ورد الفعل العدمي المبالغ فيه الذي يصاحب في غالبية الأحوال الرفض المراهق لإيمان موروث، بينما ارتباط انبعاث معاداة السامية مع ظهور اليمين الكاثوليكي لا بد أن يكون قد أعطاه وعيًا سياسيًّا أكثر حدة.

وعلى الرغم من الاختلافات المزاجية والتجاربية بين ليڤي شتراوس وهؤلاء الذين سوف يطورون الوجودية والظاهرياتية، فقد تشاركوا في أكثر من مكان ومن تاريخ. فقد عاينوا جميعًا نظام التعليم الفظ نفسه. وتشاركوا في رفض عام للمذاهب التي واجهتهم كدارسي فلسفة، وقد كانت أسس الرفض متشابهة إلى حد ملحوظ في كل حالة. وعلى الرغم من أن رد فعلهم على الفلسفات القائمة كان سلبيًّا، فقد ظلت هذه المذاهب القائمة هي التي تضع شروط رد الفعل وتفرض على المثقفين الراديكاليين الشباب في أواخر العشرينات وأوائل الثلاثينات مجموعة عامة من المشكلات. إنها هذه المشكلات العامة، التي قدم لها سارتر وليڤي شتراوس حلولًا متعارضة، هي التي تقدم الأساس المشترك للبنيوية والوجودية، وإن هذا الأصل المشترك هو الذي يفسر السهولة التي استطاع بها جيل جديد من المثقفين بعد ثلاثين عاما تالية، أن ينتقل من الواحدة إلى الأخرى، أو أن يستطيع اقتراح تركيبة من الاثنتين.

أريد أن أحاول في هذا الفصل كشف المشكلات الثقافية التي طور كل من ليڤي شتراوس وسارتر فلسفتيهما المتناقضتين استجابة لها. ولست معنيًّا بتفسير لم تبنى سارتر وليڤي شتراوس الحلول التي اختاراها، ولكن بربط الحلول الواحد بالآخر باعتبارها إمكانات بديلة كتبت كرد فعل عام مشترك واسع النطاق على أزمة ثقافية حادة.

وسوف أركز في الفصول التالية على تطور بنيوية ليڤي شتراوس، ولكن الفكرة الرئيسية الوجودية سوف تستمر في تخلل الكتاب باعتبارها الشبح الذي يصر على التحويم فوق المشروع

البنيوي، ملحًّا بصرامة على تأكيد مزاعم الذات الإنسانية التي قمعتها البنيوية، والتي سوف تظل بالأحرى صامتة بشأنها.

٢ ـ الأرثوذكسية الثقافية للجمهورية الثالثة

من الضروري حتى نفهم الإطار الذي ظهرت فيه البنيوية والوجودية أن نحدد التقاليد التي تطورت في مواجهتها، فالعلاقة الوثيقة بين الحياة الأكاديمية والسياسة الفرنسية في ظل الجمهورية الثالثة تعني أن هذه التقاليد، ورد الفعل إزائها، يجب أن يتحددا سياسيًّا أيضًا.

كان قد سيطر على الجامعة في سنوات ما بين الحربين علم الاجتماع الدوركايمي والفلسفة البرجسونية، وهما مدرستان للفكر ارتبطتا ارتباطا وثيقًا بجمهورية ما قبل الحرب. وسوف أتناول كلا منهما بإيجاز، على التوالي.

لقد كان نشوء علم الاجتماع الدوركايمي متصلًا اتصالا وثيقا بإعادة بناء فرنسا بعد الحرب الفرنسية ـ البروسية. ووقعت هذه المهمة على كاهل الجمهورية الثالثة التي كان الدوركايميون موالين لها بحماس. لقد عارض، الجمهوريون والجمهورية ذاتها، من اليمين مجموعات متنوعة من قوميين، وكاثوليك ذوي نزعة نضالية وملكيين، ومجموعات خارج البرلمان. وعارضهم من اليسار التنظيم النامي للطبقة العاملة، الذي اتجه أيضًا إلى أن يتبنى شكلًا نقابيًّا متطرفًا خارج البرلمان. تلاحم الجمهوريون الذين كان اتباعهم من البرجوازية الصغيرة إلى حد بعيد، من خلال معارضتهم للملكيين، وعلى نحو متعاظم من خلال مناهضة الإكليركية التي تصدرت المقدمة خلال محاولاتهم علمنة نظام التعليم.

وقد مثلت الجمهورية للمثقفين الليبراليين الأرض الوسيطة بين قوى اليمين التي كرست نفسها للإطاحة بالجمهورية، وقوى اليسار التي كرست نفسها للإطاحة بالمجتمع بكامله. وكانت الجمهورية خاصة بعد قضية دريفوس في وضع هجومي: لقد مثلت المجتمع الجديد في طور التكوين، وكانت القوة التي ستخضع كل الطبقات لسلطة خير المجتمع ككل.

وكانت هذه القوى الاجتماعية الجماعية تُرى كقوة أخلاقية، ولذا كانت مهمة الجمهورية تطوير أخلاقية علمانية وصياغة المؤسسات التي سوف تفرض هذه الأخلاقية على المجتمع، وبهذه الطريقة فإن الإصلاحات السياسية للجمهورية، وخاصة إصلاح نظام التعليم، سوف تتغلب على الصراع الاجتماعي الذي كان نتاجًا لَغياب مَرضي لنظام معياري. كما أن الانتصار

الجمهوري في قضية دريفوس أعطى الجمهورية الفرصة لتطبيق هذا البرنامج، وأخذ الدوركايميون على عاتقهم أن يلعبوا دورًا قياديًا في إصلاح التعليم وذلك بشغل مناصب أساسية داخل نطاق الحياة الأكاديمية والإدارة التعليمية.

وهذه هي الاهتمامات السياسية التي تهيمن على فلسفة دوركايم الاجتماعية؛ لأن المجتمع بالنسبة لدوركايم هو قوة أخلاقية جماعية تقف فوق الفرد، ويعتمد النظام الاجتماعي على الاندماج الملائم للفرد في هذا "العقل الجمعي"، ويعتمد هذا الاندماج في كتابات دوركايم الأولى على وجود شبكة اجتماعية متغلغلة من التفاعلات الاجتماعية حتى يكون كل فرد خاضعًا للنفوذ الأخلاقي لجيرانه أو لجيرانها، ويفرض هذا النفوذ الأخلاقي عادات على الفرد تثبت اندماج الشخصية (التي يمكن أن تجد فقط التوجيه الأخلاقي) من خلال الاشتراك في الجماعة ومن ثم تثبت الطابع النظامي للمجتمع.

كما تمثَّل علاج دوركايم للنزاع الاقتصادي في كتابه "تقسيم العمل في المجتمع" في اقتراح تشكيل جمعيات مهنية تسهم في خلق اتصال أكثر حميمية بين كل من المنتجين والمستهلكين، والعمال وأصحاب العمل تدعم تلاحم المجتمع بتأسيس نظام معياري في المناطق التي انكسر فيها الاتصال، ومن ثم ففي مؤلفه يرى المجتمع باعتباره شبكة أخلاقية للاتصال يفرض من خلالها العقل الجمعي ذاته على كل أعضاء المجتمع.

وفي مؤلفه التالي الأكثر شهرة، "الأشكال الأولية للحياة الدينية"، يتغير التأكيد وترى العلاقة بين الفرد والجماعة باعتبارها أكثر مباشرة؛ فالعقل الجمعي لا يحتوي فحسب على العادات الأخلاقية، وإنما أيضًا على تمثيلات جماعية تحكم كل أشكال الفكر. والعقل الجمعي هو أساس الأخلاقية والعلوم، ومنبع المفاهيم وكذلك العادات، ومن ثم فهو مرتكز العقل. وهو يعد الاشتراك في العقل الجمعي الشرط الضروري لكل عقلانية؛ لأن الفرد المعزول عن العقل الجمعي غير قادر على النشاط العقلاني وتقوده عاطفة غريزية خالصة. وهكذا فإن الجماعة هي الدليل والحكم على كل من العقل والأخلاقية.

كما يفرض العقل الجمعي نفسه على الفرد، من خلال اشتراك الفرد في الخبرة الجماعية، ويتخذ هذا شكل التجارب الدينية في المجتمعات "البدائية" التي يلتحم الأفراد فيها كجماعات ويعاينون اجتياح العاطفة الدينية وهو الشكل المتصوف الذي اتخذه رد فعلهم العاطفي إزاء السلطان الرهيب للعقل الجمعي.

إلا أن نزع دوركايم التصوف عن الدين في مجتمع أكثر تطورًا يجعل من الممكن استبدال السلطة العلمانية بالهو ويعترف بتجسد العقل الجمعي في تعبيره العلماني، أي الدولة. وبالتوافق مع ذلك فإن العقل الجمعي لم يعد يحتاج إلى أن يعتمد على ردود فعل عاطفية لاعقلانية نحو رمز ديني تصوفي، وإنما يمكن أن يؤسس من خلال نظام علماني عقلي للتعليم في الدولة.

وهنا يمكن أن نلخص فلسفة دوركايم الاجتماعية في كلمات قليلة: إنها جماعية، تؤكد وجود المجتمع (كوحدة) كلية متميزة، وتقف فوق الفرد، وهي سوسيولوجية؛ لأن العقل والأخلاقية اللذين يميزان البشر عن الحيوانات يشتقان من المجتمع وليس من الفرد. وهي عقلانية؛ لأن المجتمع هو مجال عقلاني تمامًا، والعاطفية خاصية للفرد البيولوجي يزيحها المجتمع. وهي علمانية؛ لأن الدين نتاج رد فعل عاطفي لاعقلاني على المجتمع الذي يزاح على التعاقب بتطور المجتمع والتطور المتلازم للعقل. وأخيرًا فهي وضعية، لأن الحقائق الاجتماعية هي حقائق خارجية تثقل على الفرد، وهي من ثم قابلة للدراسة بمناهج العلوم الوضعية. لقد كان الارتباط الشامل للدوركايميين بالعقلانية العلمانية للجمهورية هو الذي مكنهم من أن يحتفظوا بمثل هذا الاعتقاد الجازم بالواقع الموضوعي الملموس للعقل الجمعي.

أي لقد كان ارتباط الدوركايميين بالجمهورية تاما، وكانت ارتباطات الدوركايميين هي ارتباطات الجمهورية، كان انشغالهم بمسائل التعليم وبالأخلاقية العلمانية هو انشغال الجمهورية. كما كانت الجمهورية بالنسبة لهم تجسيدًا للعقل الجمعي، انتصار العقل على الغريزة الأنانية العمياء، الوسيلة إلى مجتمع منتظم، عقلاني ومن ثم تام الإنسانية.

لا ينبغي أن يثير الدهشة أن مصير علم الاجتماع الدوركايمي في فرنسا كان مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بمصير الجمهورية، ولا أن يكون مدهشا أن يؤدي انتصار النزعة الجمهورية وازدياد الدوركايميين في المؤسسة إلى توليد رد فعل. إن ليبرالية الحلم الجمهوري قد قوضتها على الفور القبضة الثقيلة للنزعة الشمولية التي واصلت بها الجمهورية حربها الصليبية في مناهضة الإكليركية. أضف إلى ذلك فإن الإصلاحات الجمهورية التي كان من المفترض أن تكون واعدة في عصر العقل كانت مجردة من التأثير الذي كان متوقعًا منها. وبعيدًا عن ظهور مجتمع متناغم، كانت المعارضة ضد الجمهورية تتنامى من اليمين واليسار، ولاح تهديد الحرب الأوروبية. ومن ناحية أخرى فقد تسنمت فلسفة برجسون في هذا السياق موضع السيادة في العقد السابق على الحرب العالمية الأولى.

لقد كان برجسون ناقدًا معتدلًا للمثال الجمهوري إذ سعى في فلسفته لوفاق شامل حيث سيكون لكل شيء مكانه، وستكون فيه دعاوى العقل محدودة بخضوعها للحقائق النهائية للتجربة الروحية؛ لقد سلم برجسون بالدعاوى العملية للعقل، ولكنه جادل في أن العقل لا يمكن أن تكون له أكثر من قيمة عملية؛ إذ لا يستطيع أبدا أن يحيط بكلية، وغنى الخاصية الروحية للتجربة، ومن ثم كانت فلسفته مؤسسة على التعارض الأساسي بين العقل العملي والتجربة الروحية.

يفرض العقل عند برجسون شبكة تحليلية على التجربة إذ تجبر مادة التجربة على الدخول في شبكة من المفاهيم ومن العلاقات المنطقية. والعقل من ثم يمكن أن يقدم فقط صورة سكونية للواقع، حيث تفرض مفاهيم صارمة على تجربة متدفقة وهو بذلك يمكن أن يعطينا شكلًا من المعرفة، ولكنها ليست معرفة مباشرة بالواقع، وإنما جرى توسطها من خلال الإطار المفهومي الذي أُدرك الواقع في داخله، وهذا الإطار يشوه الواقع بالضرورة، ومن ثم فإن المعرفة التي أُحرزت هي معرفة نسبية فقط. فلها صلاحية عملية في مساعدتنا على تنظيم حياتنا اليومية، حتى نكيف أنفسنا لعالم نرتبط به ذرائعيًّا، ولكن هذه الصلاحية براجماتية تمامًا. وعلى النقيض من ذلك فإن مهمة الفلسفة أن تقدم لنا سبيلًا مباشرًا للواقع الحقيقي وهذا يمكن أن يتحقق فقط من خلال الإدراك الحدسي المباشر للواقع.

وبينما يشظي العقل التجربة حتى يجبر التجربة على أن تتقولب في مفاهيمه، وبالتالي يقدم معرفة خارجية خالصة عن الواقع، يخترق الحدس الواقع الداخلي لعالم التجربة. والحدس تجربة روحية، يتمزق فيها خمار المفاهيم وتتحقق الوحدة الروحية للذات المجربة والموضوع المجرب. إنه ليس وعي الذات، وإنما وعي تُجلّ الذات المتفردة في الكلية.

وهذه التجربة هي تجربة ديمومة خالصة، يعارضها برجسون بالمفهوم العلمي؛ فالعلم يمكن أن يقدم مفاهيم عن الزمان فقط بواسطة استخدام قياس زماني ـ مكاني مختزلًا الزمان إلى سلسلة غير متصلة من النقاط في المكان، ومن ثم يفرض الثبات وعدم الاستمرار على تجربة جوهرها الديمومة والحركة، ويقدم لنا الحدس على النقيض من ذلك إدراكا مباشرًا وفوريًّا عن طبيعة الواقع كديمومة حيث نصبح جزءًا من كل روحي هو دائمًا في طور الصيرورة، وهكذا فإن التجربة المباشرة ليست تجربة حاضر ثابت، وإنما (تجربة) ديمومة تعطي اللحظة معنى بواسطة علاقتها بالماضي وبإمكاناتها المستقبلية، تجربة الاشتراك في العالم اللانهائي لروح متطورة غير

معاقة؛ تجربة ليست عن الأشياء، وإنما عن الحركة الخالصة، ليست للذات وإنما للمطلق. إنه المبدأ الروحي المطلق للصيرورة الخالصة نوعيًا، والمستمرة التي لا يتنبأ بها، وهو ما سماه برجسون Elan Vital، الوثبة الحيوية، مبدأ الكون.

لذلك تتحدى فلسفة برجسون الصياغة العقلانية مادامت تسعى للذهاب إلى ما وراء العقل. ومن ثم حتى يبلغ برجسون ما يريد قوله فإنه يستخدم بكثافة المجاز، والتخيلات، والصياغات الضمنية للإشارة إلى تجربة تتحدى الوصف في المقولات المحصورة للغة. ولذا كانت فلسفة برجسون مفتوحة على مجال واسع من التفسيرات. وتكمن جاذبية فلسفة برجسون تحديدًا في هذا الغموض. فإذا قبلنا التقسيم الأساسي بين العقل والروح، عندئذ فإن كل شيء، وأي شيء يمكن أن يوفق في جانب أو آخر: أي شيء يمكن أن يدرك بالعقل أو أن يفلت منه. أضف إلى ذلك، إنه يضبط التوازن بين العقل والروح، وبتفسير ذلك بطرق مختلفة، فإن الفلسفة يمكن أن تستخدم لتدعم مجالًا واسعًا من التفسيرات، مع سلسلة من التضمينات السياسية.

كانت فلسفة برجسون قد أصبحت مؤسسة داخل النظام الأكاديمي بوصفها محاولة إرضاء للتوفيق بين الدعاوى المؤقتة للنزعة الجمهورية والعلم الوضعي وبين القيم الروحية الخاصة بالحرية، والتقدم، والإبداعية المطلقة. وهكذا أدركت الفلسفة صلاحية العقلانية العلمانية باعتبارها نظامًا أخلاقيًا وإدراكيًا تكيف للاحتياجات اليومية للفرد والحياة الاجتماعية، ولكن فقط كتكثيف للحظة واحدة في تطور الوثبة الحيوية، مبدأ الكون.

إن انفصال العقل عن التجربة الروحية المباشرة أدخل فصلًا بين الدولة العلمانية والروح الأبدية، ولأن الدولة العلمانية متطلب براجماتي لوجود اجتماعي منتظم، فإن الروح هي التعبير عن المصير الأخلاقي للمجتمع. وتمامًا مثلما اعتمدت جاذبية علم اجتماع دوركايم باعتباره علمًا وضعيًا للمجتمع على تطابق العقل الجمعي مع الدولة الجمهورية، فإن الجاذبية الأولية للبرجسونية اعتمدت على مطابقة الدولة كلحظة مع الوثبة الحيوية، مبدأ الكون.

وعلى حين عنيت الدعاوى المطلقة للدوركايمية أن مصيرها قد ارتبط ارتباطًا لا ينفصم بالجمهورية، فإن فلسفة برجسون في فصلها النطاق الزمني عن الروحي، يمكن أن توظف في لجم طموح الجمهورية. ومن ثم انفصلت البرجسونية بشكل متزايد عن أصولها الجمهورية حيث إن التحرر من وهم النزعة الجمهورية تنامي قبل وبعد الحرب العالمية الأولى. كما كان غموض الفلسفة يعني أنها كانت مفتوحة على تنويعة من إعادة التفسير وطنية ـ قومية،

كاثوليكية، أو فردية، لتقدم الأساس لسلسلة من الانتقادات اللاعقلانية للعقلانية الجمهورية. وهكذا فإن البرجسونية وهي الفلسفة التي تشكلت أصلًا كرفض للميتافيزيقا تحت دعوى التجربة المباشرة، أصبحت على نحو متزايد مذهبًا ميتافيزيقيًّا، ورغم نوايا مؤسسها، أصبحت البرجسونية أكثر فأكثر مرتبطة بمعارضة رجعية ولاعقلانية كاثوليكية متزايدة ضد الجمهورية.

وعلى الرغم من اختلافاتهما هناك شيء مشترك بين دوركايم وبرجسون؛ إنهما يتقاسمان بصفة خاصة الصياغة الثنائية للتعارض بين العقل والعاطفة من الفلسفة الكلاسيكية الفرنسية. فبالنسبة لدوركايم فإن التقسيم بين العقل والعاطفة يرتبط بالتقسيم بين الثقافة والطبيعة، أو الإنسانية والحيوانية، باعتبارهما نظامين مختلفين من الواقع، العقل هو نتاج وجود جماعي، وهو موضوعي تمامًا وخارجي بالنسبة للفرد، وقابل للوصول إليه بمناهج العلم الوضعي العاطفة - أساس وهم الكائن الروحي - هي التعبير عن مرتكز الحيوانية الغريزي، ومن ثم ضمنيًّا، للعمليات البيولوجية داخل نفسية الفرد.

العاطفة إذن اشتقاقية: إنها غامضة ومشوشة ومن ثم لا يمكن أن تسقط بواسطة الحدس ولا يمكن أن تقدم أساسًا للمعرفة.

ولا ينتمي العقل والروح عند برجسون لنظامين مختلفين من الواقع، وإنما لمظهرين مختلفين من الوعي: الخبرة المباشرة وغير المباشرة. العقل، والعلم، والثقافة هي مفترضات عقلية براجماتية تقوم بتفريد البشر ضمن الوثبة الحيوية، قوة الحياة التي تتخلل كل الواقع. ويستعيد الحدس الوحدة الحقيقية للثقافة والطبيعة، ويكشف الثقافة باعتبارها فرضًا اصطناعيًّا على تدفق الطبيعة، خاصية طارئة للطبيعة، مرتكز تطور الوثبة الحيوية. وهكذا فبالنسبة لبرجسون لا يمكن للمناهج الوضعية أن تقدم معرفة حقيقية، لأنها لا تتقبل إلا المنهج، الروحي، الذاتي للحدس.

وهذه الثنائية العامة، حيث الذاتية والموضوعية، العقل والعاطفة، في البداية منفصلان وبعد ذلك يخضع أحدهما للآخر مرتبطة عند كل من برجسون ودوركايم برفض الأنا الديكارتي. إذ يحل عند دوركايم العقل الجمعي محل الأنا الديكارتي. والأنا التجريبي هو نقطة التقاطع في الطبيعة، منبع الغريزة والعاطفة، والثقافة، منبع العقل والأخلاقية.

أما الأنا الديكارتي عند برجسون فهو مفترض للعقل، فرض على تدفق التجربة، وهكذا فإن الأنا التجريبي هو نقطة تقاطع الوثبة الحيوية، الروح الأبدية المنتشرة، والمفترضات البراجماتية للعقل الذي يعطي الأنا وهم موضع ثابت في الزمان والمكان. وهكذا فبالنسبة لكل

من برجسون ودوركايم يصير الأنا التجريبي وهميًا بشكل أساسي، نقطة التقاطع العرضية لنظامين مختلفين. وبالنسبة لبرجسون فان هذين النظامين روحيان، الوثبة الحيوية ومفترضات العقل. وبالنسبة لدوركايم فإنهما موضوعيّان، العقل الجمعي والفرد البيولوجي. يخضع الوعي التجريبي في كل حالة لواقع روحي أعلى (ذاتي) أو علماني (موضوعي) منبع الأخلاقية التي تتعالى على الفرد. إن "موت الذات" الشعار الذي تتبجح به البنيوية كثيرًا، له جذوره التي تتغلغل في الفلسفة الفرنسية.

لم يمنع كل من علم الاجتماع الدوركايمى والفلسفة البرجسونية أن يصبحا مذهبين ميتافيزيقيين بجلاء سوى تطابق الموضوعي المتعالي أو المبدأ الذاتي مع الجمهورية باعتبارها حارس العقل الجمعي أو الوثبة الحيوية. وإذ ينكسر وضوح هذا التطابق بسبب تحلل الجمهورية يصبح الطابع الميتافيزيقي للمذهبين واضحًا.

ولم يكن من الممكن أن يجري التمسك بالدعاوى العلمية للدوركايمين إلا من خلال نزعة عقائدية متزايدة أكدت وجود عقل جمعى منظم، لم يستطيعوا التعرف عليه على الأقل في مجتمعهم، الممزق بالصراع. وإنما بدراسة "المجتمعات البدائية" التي توجه إليها الدوركايميون بشكل متزايد أو بدراسة الوقائع الملموسة للقانون والدين، إذ احتفظوا ببعض المصداقية، وأمكن لادعاء أن المجتمع منظم من خلال أخلاقية جماعية متناغمة أن يُستبقي بشكل معقول.

وقد انتهت الصلاحية الفلسفية للثنائية البرجسونية إلى أن تعتمد على قبول الوثبة الحيوية كواقع روحي ميتافيزيقي وغير عقلاني. وإذا كان الانفصال بين العقل والروح، على حساب العقل، قد رُفض، فإن كل الصرح البرجسوني أصبح ينظر إليه باعتباره أيديولوجية لاعقلانية ميتافيزيقية يمكن أن تخدم فقط جمهورية لا ثقة فيها أو قوى الرجعية الكاثولكية. وبينما كانت الدوركايمية محتضرة تمامًا في أواخر العشرينات، فقد كان للبرجسونية مظهر أكثر تهديدًا.

٣ ـ الأزمة الثقافية ما بين الحربين

لقد تركت الحرب العالمية الأولى وما تلاها الجمهورية الثالثة فاقدة الثقة واختزلت دعاويها التاريخية إلى مستوى كوميديا هزلية منافقة. فالحرب المجيدة تركت فرنسا بمليونين ونصف المليون بين قتلى أو معاقين إلى الأبد، وبدين ضخم نهض أساسًا لأزمة مالية دائمة، وبسلسلة من الحكومات العاجزة التي تعرضت لهجوم متزايد من القوى غير البرلمانية من اليسار واليمين. وسقطت المبادرة في حسم في يد اتحادات الجناح اليميني التي كانت خطابتها النضالية ذات

جاذبية خاصة للشباب والتي توصلت إلى الهيمنة على المثقفين الكاثوليكيين والكتاب في العشرينات والثلاثينات. وأيا ما كان صانع التاريخ، فمما لا شك فيه أنه لم تعد الجمهورية.

لقد أفقد انحلال الجمهورية الثالثة الثقة في الفلسفات الليبرالية التي كانت قد ارتبطت بها، ومن ثم كانت هناك إعادة بناء أساسية للثقافة الليبرالية في فرنسا ما بين الحربين، تمثلت في مساءلة الأيديولوجية المقرة، وتطور فلسفات جديدة على أساس رفض عام للميراث الفلسفي للجمهورية. وكان الرئيسي في هذا الرفض هو نقد الطابع الميتافيزيقي في فلسفات ما قبل الحرب الذي عرض هذه الفلسفات لتفسيرات محافظة أو رجعية متزايدة.

لم يكن هذا رفضًا فلسفيًّا ببساطة، وإنما أيديولوجيا وسياسيًّا بصفة أساسية. والمبادئ التي كانت قد عُرضت باعتبارها حقائق أخلاقية خالدة، ذروة تقدم لانهائي مستمر تطوري، كان يُنظر إليها الآن بوصفها لا تعدو أن تكون ذريعة منافقة لطبقة اجتماعية مفلسة معنويًّا. وهذه الطبقة الاجتماعية التي لا تزال اسميًّا متعلقة بأخلاقيتها البرجوازية الغابرة، قد تعهدت انحلال المُثل الجمهورية، وهلاك ملايين من الحيوات الشابة في الحرب العالمية الأولى، والتدهور الاقتصادي ما بعد الحرب، الصراع الاجتماعي النامي، وقد سعت الآن إلى التخلي عن مسئوليتها إزاء الانهيار الاقتصادي والسياسي والأخلاقي للمجتمع الذي خلقته بالتراجع إلى عالم الروح فاصلة أخلاقيتها العبثية عن الفوضى التي خلقتها.

أخلاقية لم يعد من الممكن الاحتفاظ بها بجلاء بدعوتها لأي اهتمام حقيقي بالعدالة، والحرية والمساواة، بعد أن تم الحفاظ عليها بدعوتها إلى التطور التاريخي للمقولات الأخلاقية الفارغة عن التطور الذاتي لعالم الروح المفصول ميتافيزيقيا.وهكذا فإن برونشفيج، الذي عمل أستاذًا للفلسفة في السوربون بين الحربين، كان مع برجسون الهدف الأول لرد الفعل. لقد كان برونشفيج مثاليًّا نقديًّا إذ كانت الفلسفة بالنسبة له فلسفة المعرفة. ولقد كانت مهمة الفلسفة أن تمسك العقل في حركته الخاصة.... تأتي الفعالية الذهنية إلى الوعي من ذاتها، وهذه هي الدراسة الكلية للمعرفة الكلية، هذه هي الفلسفة"[1]. هذه الفعالية لا تتوقف، إنها متلاحقة، مستمرة. لقد عبر ليفي شتراوس جيدًا عن رد فعل عام تجاه هذه الفلسفة:

"كانت الفلسفة.... نوعًا من التأمل الجمالي للوعي بواسطة ذاته. لقد كان ينظر إليها وكأنها قد تطورت، في مجرى القرون، دائمًا أعلى وأجسر تركيبًا وكأنها قد حلت مشكلات التوازن والدعم وكأنها قد اخترعت تدقيقات منطقية، وقد اعتبرت النتيجة صالحة قياسًا إلى كمالها الفني

أو ترابطها الداخلي.... ولم يرتبط الدال بأي مدلول، لم يكن هناك أي مرجع. حل الخبر محل الحقيقة..[٢]".

وبالنسبة إلى المثقفين الراديكاليين الشباب من جيل ما بين الحربين، لم تكن فلسفات أساتذتهم المطورة غير مُرضية فحسب، وإنما غير مقبولة كلية. لقد انتمت الفلسفات المقرة إلى عصر آفل. كان رد الفعل بالنسبة لكثيرين عنيفًا، رد فعل من التغير الكلي على الإفلاس الثقافي والأخلاقي، على النفاق المطلق، لدى الجيل الأقدم. وفى البداية كان رد الفعل ذا مضمون سياسي ضئيل، ولم يكن الجيل الأقدم مواجهًا بكثير من الجدل الثقافي المدعم وإنما بالسخرية والإساءة. وشكلت السريالية رد الفعل في العشرينات. كان صلب السريالية نفي كل المذاهب المقرة، وإنكار كل المطلقات، وكان شعارها الصفحة البيضاء (TABULA RASA) وارتبطت عن قرب مع السرياليين مجموعة "فلسفات" ظهرت في عام ١٩٢٤ وانضوى تحت لوائها هنري لوفيفر، وجورج بوليتزر وجورج فريدمان.

وكان رد الفعل في العشرينات سلبيًا إلى حد بعيد، في أغلبه تأكيد فظ على الموضوعية ضد الخيالات الذاتية للفلسفة، تأكيد لقيمة الفعل معارضًا بالتأمل، مشتملًا على الانتهاك الفضائحي للتقاليد العزيزة على الجيل الأقدم في محاولة لمعارضة الواقع الفظ بأوهام الفلسفة المقرة. كانت الاستجابة في البداية شديدة التشوش واحتفظت على الأغلب بمركب روحي قوى أعطاها شيئًا مشتركًا إلى حد بعيد مع رد فعل الجناح اليميني على انحلال الجمهورية.

تبنت مجموعة فلسفات نحو نهاية العشرينات ـ مثلها في ذلك مثل كثير من السرياليين ـ الماركسية وانضموا إلى الحزب الشيوعي، ولكن حتى هذا لم يمد الحركة حقًا بأساس متين، لأن جاذبية الشيوعية بالنسبة للمجموعة تمثلت في حقيقة أن رفضها للمجتمع الرأسمالي وكل (أنواع) المساومة مع ذلك المجتمع كانت شاملة، حيث كانت هذه فترة "التطرف اليساري" في الكومنترن، وكانت جاذبية الماركسية للمجموعة جاذبية تقويم ماركس الشاب للمجتمع الرأسمالي باعتباره نفيًا خالصًا وللفلسفة باعتبارها ذروة تطور هذا النفي. ولم تقدم هذه الماركسية فلسفة جديدة، وإنما أعلنت موت كل فلسفة.

لقد تصادف فقط في نهاية العقد أن بدأ في الظهور توجه أكثر إيجابية، وقد وصفت سيمون دي بوفوار تجدد التفاؤل في نهاية العقد لأن أزمة عام ١٩٢٩ قد بينت هشاشة الصرح الرأسمالي[٣]. وقد ظهر من جيل الذين كانوا طلابًا في ١٩٢٩ أكثر المثقفين الجدد أهمية: كلود ليفي

شتراوس، جان بول سارتر، ريمون آرون، موريس ميرلوبونتي، سيمون دي بوفوار، بول نيزان وكثير غيرهم.

نيزان، وهو معاصر تمامًا لسارتر والرجل الذي اقترح على ليڤي شتراوس أن يدرس الأنثروبولوجيا، كان الرجل الذي ربط بين العقدين. وقد انجذب أولًا لليمين المتطرف، ثم كان بعد ذلك على هوامش مجموعة فلسفات، فمناضلًا شيوعيًّا، وكان نيزان جادًا بطريقة لم يكن يضلرعه فيها كثير من معاصريه. لقد كان كتاب "عدن العربية" (١٩٣١) خلاصة رحلته إلى عدن عامي ١٩٢٦ ـ ١٩٢٧ وقد كان في آن معًا بمثابة هجوم عنيف على الادعاءات المنافقة لأخلاقية البرجوازية وشجب لمختلف أشكال النزعة الهروبية التي كانت تقدم لشباب العشرينات، وقد كشف برحلته إلى عدن عن الطابع الوهمي للهروب النهائي من خلال السفر، الملاذ الأخير لجيله (وهو أمر كان لا يزال يمثل فكرة أساسية في الثقافة الطالعة للثلاثينات).

إن "عدن العربية" هو نتاج للعشرينات في جوانبه السلبية والمدمرة، ولكنه أيضًا يسجل قطيعة مع الحلول المثالية للعشرينات ويقدم منفذًا للأمام بشكل مؤقت. وبالنسبة للأوهام التي انخرطت فيها البرجوازية مع الشباب المتمرد كان نيزان يعارضها بالتجربة الإنسانية للأفراد التجريبيين، وخاصة تجربة المضطهدين، أمدته بواقع متميز يشن هجومه منه. وفي جوانب كثيرة فإن "عدن العربية" يستبق الفكرة الأساسية لتقويم ليڤي شتراوس لإقامته في البرازيل في الثلاثينات في كتابه، "المدارات الحزينة" (١٩٥٥). وكتاب ليڤي شتراوس هو أيضًا حول أوهام السفر، واستحالة الهروب من ثقافة برجوازية تُطوق الكرة الأرضية وهو أيضًا يقدم الأمل الوحيد في الخلاص متمثلا في التجربة الإنسانية للمضطَهَدين التي تتعارض مع ادعاءات المضطهِدين. حين كتب ليڤي شتراوس عام ١٩٥٥، أصبح هذا الأمل عقيمًا، وباتت البشرية محكوما عليها بالانقراض، بينما آمن نيزان خلال الثلاثينات أن المضطهدين يمكن أن يحرروا المجتمع وارتبط قلبًا وقالبًا بالحركة الشيوعية.

وفي كتابه "كلاب الحراسة" (١٩٣٢) وجه نيزان مجادلاته على نحو أكثر مباشرة ضد كهنة الفلسفة الكبار، وخاصة ضد برجسون، برونشفيج، والدوركايميين، الذين شجبهم باعتبارهم الفلاسفة الرسميين لبرجوازية استبدادية، الذين عارض كتاباتهم بتقارير عن الواقع الوحشي للاضطهاد والاستغلال الذي صادقت عليه الفلسفة الرسمية باسم أخلاقياتها المطلقة. ويشجب نيزان محاولات هذه الفلسفة لفرض التصوف على الجيل الجديد بجذبه إلى انحرافات ميتافيزيقية،

إلى عبادة العقل. عارض نيزان الفلسفة القائمة بالتجربة اليومية، وعارض المفهوم الإنساني البرجوازي عن الإنسان بوجود الرجال الحقيقيين والنساء الذين يحتقرهم فلاسفة يعلنون أنهم إنسانيون.

وكانت جدالات نيزان عاطفية، ملتزمة ومتطرفة. وبينما كان كثيرون من جيله يرفضون نبرة نقد نيزان، وكثيرون لم يكونوا يصادقون على قراره بالارتباط بالحزب الشيوعي، فإن أعماله قد عبرت عن أحاسيس جيله. والأكثر أهمية أنها عبرت عن التزام بالعودة إلى الواقع، إلى واقع التجربة اليومية لأفراد البشر، وقد كانت هذه المعارضة الخاصة للوجود الإنساني الأرضي بالإنشاءات الميتافيزيقية الرفيعة هي التي قدمت كلا من نقد للفلسفة القائمة وطريق للأمام: إن دراسة مفهوم الإنسان سوف تحل محلها دراسة الرجال والنساء الواقعيين (على الرغم من أن دراسة النساء كانت قد تُركت تمامًا لسيمون دي بوفوار). كما أن حدود المعرفة والمعنى والحقيقة سوف تكون حدود الوجود اليومي الواقعي. وهكذا فإن الجيل الجديد من المفكرين، ومن ضمنهم ليڤي شتراوس امتلكوا إلهامًا إنسانيًا عميقًا، باحثين عن استعادة البشر الواقعيين من طابع تصوف الإنسانية البرجوازية. لقد كانوا مستغرقين في إمساك المعنى الحقيقي للوجود الإنساني باعتباره مسألة تجريبية قابلة للبحث الفلسفي العقلي أو العلمي.

وبالمثل كانت هذه النزعة الإنسانية الجديدة أساسًا لرفض الفلسفات المقرة، والأساس الذي يمكن أن تنهض عليه مقاربة جديدة. أولًا: لقد رفض الإهابة الميتافيزيقية بمطلقات الأخلاق باسم الوجود الإنساني العيني. وهكذا يتعين على أخلاقية جديدة أن تنغرس في التجربة لا أن تكون مفروضة على الفرد (لذلك فإن الشعار الأساسي للوجودية وهو "الوجود يسبق الماهية" يمكن أن يؤخذ، بتفسيرات مختلفة، باعتباره شعار العصر.

ثانيًا: إن رفض الميتافيزيقا بإسم الفرد كان مرتبطًا برفض اللاعقلانية تحت اسم العقلانية. وهذه العقلانية لا يمكن أن تكون مطلقة وواقعًا أبديًا، ولكن عليها بالأحرى أن تنغرس في التجربة، وعقلانية الوجود اليومي، وأن تكتشف من خلال استقصاء فلسفي أو اجتماعي للحياة اليومية.

ثالثًا: استتبع رفض الميتافيزيقا رفض كل أشكال النزعة التاريخية، رفض خضوع الفرد لقوانين تطور تاريخية مفروضة خارجيًا (بغض النظر عما إذا كانت مادية أو روحية) ومن ثم رفض أي اعتقاد بالطابع التقدمي والمستمر للتاريخ بالضرورة. ومثل هذا الاعتقاد يتوافق

بصعوبة مع تجربة فرنسا ما بين الحربين إذ دللت الاستمرارية على التحلل والانحلال إذ يمكن فقط لقطيعة جذرية أن توقف المنطق المستمر للتدهور. وهكذا "كان كل معلمينا مهووسين بالمقاربة التاريخية، ومع ذلك، كان معلمونا جاهلين بالتاريخ"". التقدم المستمر للعقل والأخلاق عند برونشفيج، تطور برجسون الخلاق، مورفولوجيا نزعة التكوين الدوركايمية، التي تطورت فيها البنى الاجتماعية بانسجام من البسيط إلى المعقد، كانت كلها مرفوضة على حد سواء وتناقضت كلها بحدة مع واقع التاريخ. لقد برزت "النزعة التاريخية" بوضوح باعتبارها أيديولوجية قَنَّعت الاضطهاد والاستغلال. ومن ثم فإن رفض النزعة التاريخية أثار مشكلة المعنى الإنساني الحقيقي للتاريخ.

وربما لا يبدو هذا التوجه نحو الفرد الإنساني التجريبي لمن له خلفية أنجلوساكسونية أو ألمانية شديد الترويع، لأن رفض الميتافيزيقا على أساس الفردية الليبرالية كان شائعًا في العالم الأنجلوساكسوني، وكان مؤسسًا جيدًا حوالى نهاية القرن التاسع عشر في ألمانيا. ولكن في فرنسا ارتبطت الليبرالية تقليديًّا ليس مع الفردية، بل مع الجمهورية، مع الدفاع عن الدولة العلمانية ضد الممارسة الشخصية للسلطة الملكية. ولم يستطع جيل الثلاثينات أن يتوجه نحو تقليد قائم للفردية الليبرالية ليجد حلولًا جاهزة. ومن ثم فإنه من المميز عند هذا الجيل أنه كان عليه أن يجد الإلهام من الخارج. ذهب سارتر إلى ألمانيا ليجد هوسرل وهيدجر، آرون ليجد فيبر، ميرلوبونتي ليجد هوسرل، لوكاتش، وفيبر، بينما اكتشف ليفي شتراوس أنثروبولوجيا أمريكا الشمالية.وفي فرنسا نفسها كان فرويد، علم نفس الجشطالت وتفسير إنساني لهيجل، وماركس يقدم آنذاك. ومع ذلك لم يأخذ هذا الجيل حلولًا جاهزة من الخارج. لقد كانوا، بعد كل شيء، ورثة التقليد الفلسفي الفرنسي الذي قدم نقطة انطلاقهم الأولى. وهكذا نجد حلولًا جديدة تقدم، حلولًا خاصة في حالة سارتر وليفي شتراوس، تحتفظ بنواة ميتافيزيقية قوية وروابط مع التقليد الفلسفي الذي رفضه كلاهما.

ولم يكن التوجه نحو الفرد التجريبي غير إشكالي على النحو الذي قد يبدو به. وبينما تمثل فكرة الفرد التجريبي صورة جدالية تحارب بها ميتافيزيقا فات أوانها، فإن الشيء الحقيقي يصعب النيل منه بالأحرى، ما هو ـ بعد كل شيء ـ الفرد التجريبي المدعم بكل المفاهيم المسبقة؟ الفرد الديكارتي مختلف تمامًا عن الفرد في النفعية الإنجليزية أو الفرد في السلوكية الأمريكية أو الفرد الكانطي.

وعلى الرغم من أن كلا من سارتر وليفي شتراوس يحاولان أن يتجاوزا مثل هذه المفترضات الميتافيزيقية ليجدا الفرد الإنساني الخالص المنغمس في واقع الحياة اليومية فإن الفرد الذي أتيا به ليس في غاية العيانية بعد كل شيء. يوجد الإنسان بالنسبة لسارتر في اختزال جذري ظاهرياتي حيث تستبعد كل المفاهيم المسبقة، وتلغي كل التجريدات، ويوجد الفرد الإنساني الحقيقي، حرًّا وغير مقيد، في الطابع المباشر للوجود الخالص. وبالنسبة لليڤي شتراوس، على النقيض من ذلك، فإن مقاربة سارتر للفرد من خلال الاستبطان يمكن أن تنتج فقط ميتافيزيقا أخرى هي بالأحرى مبتذلة. لأنه بالنسبة إلى ليڤي شتراوس العلم وحده هو الذي يمكن أن يكشف الفرد الإنساني الحقيقي، عبر مقاربة موضوعية خالصة للأفراد في المجتمع ترفض على حد سواء كل التجريدات ما وراء الإنسانية وإنما التي تجد الفرد في الدراسة الموضوعية لتنويعات الوجود الإنساني.

لم يكن الاهتمام في الحالتين بالأفراد حقًّا كما يعيشون حياتهم اليومية، لأن كليهما يبحث عن إيجاد نقد لتفاهة وأوهام الحياة اليومية. يبحث كلاهما عن نظرية أخلاقية بمقدورها أن تقدم نظرية عن حقيقة للإنسانية يمكن بها قياس تصورات الحياة اليومية. وهكذا يبحث كلاهما عن المعنى الأساسي للوجود الإنساني بقدر أكبر من واقعه الأرضي، وهذا هو ما يحدد مفاهيمهما الخاصة عن الفرد، المفاهيم التي تسبق في كل حالة الواقع المضلل لتجربة الحياة اليومية. وهكذا فإن كلا من سارتر وليڤي شتراوس يبحث عن واقع إنساني متميز في نظرية ميتافيزيقية جديدة عن الإنسانية.

وفى هذا الصدد يبقي سارتر وليڤي شتراوس على نحو أكثر حسما ضمن التقليد الفلسفي الفرنسي، أكثر من - على سبيل المثال - آرون وميرلوبونتي، اللذين كانت اهتماماتهما أقل أخلاقية. وقد انعكس هذا في حقيقة أنه لا سارتر ولا ليڤي شتراوس يحدثان مثل هذه القطيعة الجذرية مع التقاليد التي رفضاها أكثر مما يبدو للوهلة الأولى، ويبقى برجسون بالنسبة لكليهما مصدرًا مرجعيًّا أساسيًّا، وإن كان ذلك ضمنيًّا دائمًا.

إن سارتر يتبنى الإطار البرجسوني كلية، ويحتفظ بنقطة الانطلاق البرجسونية في الإدراك المباشر للتجربة كإدراك لصيرورة كلية غير مقيدة، مستعملًا هذا الإدراك كأساس لنقد الدعاوى الإطلاقية للعقل التحليلي. وتتمثل قطيعة سارتر مع برجسون في مفهوم التجربة باعتبارها تجربة الاشتراك في كل ما يتعالى على وجود الفرد. فبالنسبة لسارتر ليس هناك شيء وراء وجود الفرد،

ولا حقائق يمكن أن توجد في نطاق أعلى للروح. وهكذا، فإن فلسفة سارتر، إذا شخصناها بفجاجة، تسعى لتأسيس الفلسفة البرجسونية على أساس دقيق بإلغاء التعالي الصوفي للوثبة الحيوية، وبالعثور على المعنى في الوجود حصرًا.

ويمكن أن ينظر إلى ليڤي شتراوس في هذا السياق باعتباره يقدم نقدًا أكثر جذرية لبرجسون، وإن كان بصفة أساسية دوركايميًا ووضعيًا. وعند ليڤي شتراوس يكون فقط العقل والذهن اللذان يمكن أن يقدما لنا مدخلًا لأي شيء جدير بأن يسمى حقيقة. إن "الوقائع" العاطفية والجمالية للتجربة المباشرة هي ببساطة صوفية، أحاسيس غامضة ومضللة ليس لها وضع موضوعي. وهكذا فإن ليڤي شتراوس يعكس العلاقة البرجسونية بين العقل والتجربة ليجد حقيقة الإنسانية في ظهور الذهن، والمعنى الحقيقي للوجود الإنساني في خضوع العاطفة للعقل. وهذا النقد الدوركايمي بصفة أساسية للبرجسونية معدل برفض البعد الميتافيزيقي للمطابقة الدوركايمية بين العقل والذهن، ومن ثم الحقيقة الإنسانية، مع الاجتماعي والانفصال الذي يقدمه هذا بين الفرد وإنسانيته أو إنسانيتها.

يمكن لنا أن نكتشف وراء الاتصال المباشر مع البرجسونية اتصالا أكثر أساسية مازال في عمل سارتر وليڤي شتراوس، ونراهما باعتبارهما يعيدان تأكيد تقاليد الفلسفة الفرنسية الكلاسيكية، بتقديمهما، من ناحية نقدًا ديكارتيًا ومن ناحية أخرى نقدًا للبرجسونية يستلهم روسو Rousseauean. إن تطوير هذه الفكرة سوف يأخذنا بعيدًا عن المهمة التي في أيدينا، وهي أن نعالج أصالة إسهامات سارتر وشتراوس. وأهم درس يستخلص هو أن سارتر وليڤي شتراوس كليهما ينتجان نقدًا للميتافيزيقا هو في ذاته من البداية ميتافيزيقي. وهذا في غاية الأهمية لفهم عمل ليڤي شتراوس وللتطور اللاحق للبنيوية، لأنه سوف تكون إحدى حججي الرئيسية في هذا الكتاب أن الميتافيزيقا تسيطر على عمل ليڤي شتراوس، وفي محاولة حفظ النظرية الميتافيزيقية عن الإنسانية فإن الإلهام الإنساني الأساسي يتآكل لأن الفرد التجريبي يخضع لمفهوم الإنسانية.

٤ ـ رد فعل على الأزمة ـ فلسفة سارتر الوجودية

كان أفراد الجيل الجديد نقادًا لمجتمعهم وللفلسفة التي كانت بالنسبة لهم قد أعطت هذا المجتمع دعمًا أيديولوجيًا. كانوا يبحثون عن الأساس العقلي الذي يتأسس عليه معنى وجود الفرد في عالم لاعقلاني، نقطة انطلاق ينتقدون منها مجتمعهم الخاص باعتباره تشويهًا لعقلانية

وجود الفرد. وهكذا فقد كانوا مستغرقين في البحث عن أساس عقلاني للوجود الإنساني، وعن شروط إقامة مجتمع عقلاني. ولم تستطع الفلسفة وعلم الاجتماع أن يمداهما بأي حلول، وبالفعل فقد كانت الفلسفة وعلم الاجتماع هما المشكلة. قدم علم الاجتماع مجتمعًا تجاوز الفرد باعتباره معيار العقلانية، وقدمت الفلسفة خضوعًا لعالم ميتافيزيقي للروح. كما لم يستطع علم النفس القائم أن يقدم أية إجابات، إذ كان مقسمًا بين علم نفس حدسي ميتافيزيقي، وتمثل وضعي من جانب علم النفس لعلم وظائف الأعضاء. ومن ثم فإن علم النفس القائم قد أعاد إنتاج قصور الفلسفة القائمة، كما برهن بوليتزر في كتابه واسع النفوذ "نقد أسس علم النفس" (١٩٢٨).

لقد أصبحت هناك نظريتان متاحتان في فرنسا خلال العشرينات قدمتا، بالنسبة للبعض، حلًا جاهزًا للمشكلات الفلسفية التي واجهوها: الماركسية والتحليل النفسي. فقدمت كل من الماركسية والتحليل النفسي طريقًا لتكامل العقلاني واللاعقلاني في تركيبة واحدة. وقدم كلاهما الوسائل لإعطاء التاريخ معنى جديدًا، لم يكن بجلاء مؤسسًا على التقدم المستمر لأحد المبادئ الميتافيزيقية المجردة.

كانت الماركسية، خاصة في التفسيرات الإنسانية لأعمال ماركس الأولى التي صدرت في فرنسا في أوائل الثلاثينات قد أعادت المعنى للتاريخ بالنظر إلى لا عقلانية التاريخ كتعبير عن استلاب الوجود الإنساني في مجتمع طبقي، عارضته باستعادة الجوهر الإنساني، وخلق مجتمع عقلاني، عبر تحويل ثورى. ومن ثم اعتبر التاريخ تناقضيًا، ومع ذلك تقدميًا، أعطى معنى من خلال اللحظة الإيجابية للديالكتيك إذ يتم تجاوز اللاعقلاني في التطور نحو الهدف النهائي.

أما الفرويدية فهى تستعيد المعنى للوجود الإنساني في عالم لاعقلاني ليس من خلال التاريخ، وإنما من خلال اللاوعي. فالمفتاح للتشكيلات اللاعقلانية للحياة الواعية الواضحة، مثل الأساطير العرقية الوهمية، والصوفية الدينية، والوطنية القومية العمياء، يوجد في اللاوعي، الذي يقدم تفسيرًا ونقدًا معًا لأوهام الوجود الواعي.

وقد تبنى البعض ماركس أو فرويد بحماس. ولكن كانت هناك حواجز فيما يتعلق بقبول أي من المفكرين حتى بالنسبة للمثقفين الشباب الأكثر راديكالية، بغض النظر تمامًا عن حقيقة أن أعمالها لم تكن متوفرة على نطاق واسع، ولا مفهومة جيدًا في فرنسا ذلك الوقت.

وكان الحزب الشيوعي قبل عام ١٩٣٤ قد تبنى موقفًا "يساريًا متطرفًا" واصمًا كل المنظمات السياسية الأخرى للطبقة العاملة بأنها عميلة للبرجوازية، أو حتى باعتبارها فاشية موضوعيًا.

لقد أعطى هذا جاذبية للماركسية لدى البعض، إذ عبرت كما حدث عن فلسفة للنفى الشامل، ولكن حتى هذه الجاذبية أضعفت مع طرد تروتسكى من الاتحاد السوفياتي عام ١٩٢٩، وكان تروتسكى هو الذي جذب السرياليين بصفة خاصة. ومن ثم فلم يحدث قبل عام ١٩٣٤، والعودة إلى سياسة الجبهة الشعبية، أن أصبح الحزب الشيوعي مقبولًا أكثر بصفة عامة لدى المثقفين.

كما لم تكن الفرويدية أيضًا مقبولة بكاملها، لأن اعتماد فرويد الأقصى على الآليات الغريزية لتوضيح أعمال اللاوعي تأثرت كثيرًا باللاعقلانية التي وقف ضدها الجيل الجديد. لقد بدا اللاوعي الفرويدي لسارتر وكأنه يتذبذب بين آلية وظائف أعضاء ووعي آخر.[١] وهكذا بالرغم من أن الماركسية والتحليل النفسي قدمًا إلهامًا غامضًا وبراقًا، فقد جرى الارتباط بهما بالفعل من جانب قلة.

وعلى الرغم من أن المثقفين الشباب الذين كبروا في نهاية العشرينات، تشاركوا في رفض عام للفلسفات القائمة والمجتمع الذي عبرت عنه، فإن الاختيارات التي تبنوها قد تباينت إلى حد بعيد. فبينما اتجه نيزان نحو الماركسية ليقدم نقدًا ثوريًا لمجتمعه. اتجه آرون نحو فيبر من أجل نقد ليبرالي. كما عبرت فلسفتا شتراوس وسارتر، على النقيض من ذلك، عن رفض أكثر جذرية.

فقد طور كل من سارتر وليفي شتراوس نقدًا موجهًا للمجتمع وإلى الفلسفة بذاتها (PERSE). تضمن هذا النقد بالنسبة لكليهما تبنى الفرد باعتباره أساسًا للمعنى والأخلاقية، ومن ثم لنقد المجتمع ولادعاءاته. ولكن هذا الفرد لم يكن فردًا متموضعًا تاريخيًّا، يحيا في مجتمع معين، كما كان الحال بالنسبة لنيزان أو آرون (أو بصدد هذا الأمر، لميرلوبونتي). المجتمع بالنسبة لسارتر وليفي شتراوس مع البلاغة التي تصاحبه، مواجه بفرد غير مجتمعي، وكلاهما يبحث أساس المجتمع في طبيعة وجود الفرد، ومن ثم في الفرد التكويني. وعلى ذلك، فكلاهما يبحث عن حلول فلسفية، أكثر منها اجتماعية، مؤسسة على التقسيم الجذري للذات والموضوع، أو لذاته وفى ذاته، بتمثيل المجتمع في قطب، ونقده بلغة الفرد في (قطب) آخر.

ويختلف سارتر وليفي شتراوس جوهريًّا في مفهومهما عن الفرد، وهذا الاختلاف يؤسس كلا من تمايز وتكامل فلسفتيهما.وبالنسبة لسارتر فإن الفرد ديكارتي، بمعنى أنه هو أو هي محددان بنقاء وحرية وعيهما.إنه العقل الواعي الذي يفرض معنى على التجربة. بدمج التجربة في كل ذي معنى. وهذا الوعي متعال، غير مقيد بأي مطلقات طبيعية أو أخلاقية، قادر على رفض

أي قسر من الطبيعة أو المجتمع.وليست التجربة البرجسونية للحرية والإبداع التجربة الإيجابية لوثبة حيوية خارجية، إنها الوعي المباشر للذات. فالأنا السارتري من ثم هي ذاتية خالصة غير مقيدة. وبالنسبة لسارتر فإن المجتمع بجهازه الهائل من القيود الأخلاقية، متمثل في قطب الموضوع ومنتقد من قطب الذات المتعالية.

أما بالنسبة إلى ليڤي شتراوس فإن الفرد فرويدي، وإن كان مطهرًا من كل اللاعقلانية باختزال اللاوعي إلى محض طاقة متشكلة بنيويًا محددة باللاوعي الكوني، موضوع مطلق منقوش فيه المدى الكامل للإمكانات الإنسانية. اللاوعي هو الأساس الحقيقي للوجود الإنساني والأساس الضروري لأي حياة إنسانية اجتماعية منتظمة. الوعي، وخاصة وعي الذات، هو من ثم أمر وهمي، متعارض مع موضوعية اللاوعي باعتباره ذاتية وهمية عقيمة. إن ادعاءات المجتمع، التي عبرت عنها أيديولوجيتة الإنسانية السائدة، جرى تمثلها في الذات كإسقاط للأوهام التافهة لإنسانية خيالية.

عُرضت "فلسفة سارتر في الوجود والعدم"، وهو مؤلف أُكمل عام ١٩٤٢. وبالرغم من أن سارتر قد عدله لاحقًا، فإن الأساسيات تظل فيه بلا تغيير. ويبقى سارتر في إطار التقليد الديكارتي للفلسفة الفرنسية، معيدًا تفسير الكوجيتو الديكارتي وفق خطوط اقترحها هوسرل. وتتضمن إعادة تفسير هذه رفضًا للفصل الثنائي البرجسوني بين العقل المحكوم بمقولات أبدية ثابتة تتكشف بشكل متعاقب في التقدم المستمر للعلم والفلسفة، والتجربة، المحكومة بالوثبة الحيوية اللاعقلانية والمراوغة. وهذا الفصل البرجسوني يقترح كبدائل وحيدة، خضوعًا براجماتيًا، وإن كان لاعقلانيًا، من الفرد لإملاءات العقل، أو خضوعًا صوفيًا، مساويًا في لا عقلانيته، من الفرد للروح الأبدية للإبداع. سعى سارتر لإزالة هذه الثنائية بإعادة إدماج عقل برجسون والتجربة ليس في الروح الأبدية، وإنما بالأحرى في وجود الفرد.

لقد سعى سارتر إلى أن يستبعد كل مرق التوابل الميتافيزيقية في عودة إلى الواقع الفظ للوجود، التجربة التي هي تجربة الحرية، إذ تكشف لنا التجربة المباشرة العالم ليس باعتباره واقعة موضوعية فظة، وإنما باعتباره عالمنا، وهدف رغباتنا، وطموحاتنا، وأشواقنا. وليست علاقتنا بهذا العالم، من ثم، محددة بالعالم، وإنما باختيارنا للطريقة التي نرتبط بها بالعالم باعتبارنا كائنات واعية.

وليست التجربة مفروضة من العالم، ولا من أية وثبة برجسونية لا عقلانية أو لاوعي

فرويدي، لقد خلقت بوعي من جانبنا كجزء من المشروع الذي يحدد كينونتنا في العالم. ولكن أن نعتقد في أمر آخر، أن نرفض إدراك مسئوليتنا الخاصة عن أعمالنا الخاصة، هو ببساطة "سوء طوية". العالم ذاته عبثي وبلا معنى؛ إن تجربة تعالي الوجود الذاتي هي الأساس الوحيد للمعنى، ومن ثم الأساس الوحيد للأخلاقية. الواجب الأخلاقي للفرد هو ببساطة أن يؤكد وجوده أو وجودها كفرد إنساني في مواجهة العالم، أن يرفض الخضوع لأي حتم خارجي أخلاقي أو طبيعي. لقد تم تقويض كل استمرارية للمعنى والتاريخ، ودوام القيم الثقافية. فالحياة بهذه اللحظة والوعي بهذه اللحظة، غير مقيدين وغير قابلين للتنبؤ.

إن سارتر يقدم فلسفة للتحدي، فلسفة تضع المجتمع على مبعدة، رافضًا الإقرار بخضوع الفرد لمجتمع مسود بالنفاق، وانعدام الشرف، والمراوغة. وتصبح العلاقات الاجتماعية صراعًا بين أفراد عراة يحاول كل واحد فيه أن يؤكد حريته أو حريتها الخاصة. وتتضمن الحرية المطلقة للفرد الحرية في أن يعامل الآخر كموضوع، ولكنها تتضمن أيضًا التزاما مطلقًا على الفرد ألا يسمح لنفسه أو لنفسها بأن تختزل إلى موضوع من قبل الآخر، وبذلك تصبح العلاقات الاجتماعية صراعًا لاختزال الآخرين إلى موضوعات في عالم المرء الخاص كما تتفادي اختزال نفسه إلى موضوع في عالمهم. ليست الحياة شيئا سوى صراع لأجل الأصالة (الصميمية)، صراع ضد "سوء الطوية" إذ يتصارع الأفراد بلا توقف الواحد ضد الآخر. ليس هناك مبدأ أخلاقي آخر، فليس للحياة معنى نهائي، وفي التحليل الأخير فإنها بلا معنى وعبثية. وإذ لم تكن هناك ركائز عقلانية للدفاع عن مسار واحد للفعل بدلا من مسار آخر، فإن المسار المتبنى هو في النهاية اعتباطي، والالتزام الوحيد هو أن نختار.

لقد أدين المجتمع باختزاله إلى سراب، وإلى تعبير عن التنازل عن الأصالة (الصميمية)، عن سوء الطوية الذي يتخلل المجتمع، فليست التقاليد والقيم هي التي تدفع الناس إلى الفعل، ولكنهم بالأحرى ينسبون مسارات الفعل التي أختاروها بحرية، ولم يأخذوا على عاتقهم مسئوليتها إلى التقاليد والقيم. ومن ثم فإن هذه التقاليد والقيم بمثابة أسطورة، وذريعة قد اخترعت لتبرر ما لا يبرر. يوجد بالتأكيد الاستغلال والسيطرة، لكنهما لا يجبران الناس على التصرف بطرق معينة، لأنه حتى المستغل والمسيطر عليه يستمر في أن يكون إنسانًا، له القدرة على أن يقول لا، وأن يرفض الخضوع للآخر.

وهذه الفلسفة تعطي للتاريخ معنى، ولكن ذلك المعنى معزو للتاريخ من قبل الفرد الذي

يحيا هذا التاريخ، ولا يوجد وراء الفرد. ليس معنى التاريخ معطى إلى الحاضر بواسطة الماضي الذي أتى منه، ولكن بواسطة المستقبل الذي يتوجه نحوه الفرد في خياله أو خيالها. والتاريخ من ثم ليس، متصلًا وتقدميًا، ولا يملك أي معنى مطلق. فمعناه مستنفذ من خلال مجموعة المعاني التي له عند الأفراد المشاركين، وهذا المعنى غير متصل بصفة أساسية، لأنه خاضع للشك في كل لحظة من مساره.

كما تقدم فلسفة سارتر الإنسانية الباكرة عقلنة دقيقة ومتماسكة عن وضع المثقف الليبرالي الراديكالي في الثلاثينات، معبرة عن عزلته عن المجتمع الذي يمكن له أن يدينه، لا أن يغيره ومقدمة الأساس الذي يمكن عليه أن يواصل حياته منعزلا بإغراق ذاته في خلاصه الشخصي، معطيًا قيمة أخلاقية رفيعة لأكثر الأفعال خلوا من المعنى، لأكثر الاحتجاجات عمقا، وصولًا لتضحية بالذات لا معنى لها. لقد عبرت وجودية سارتر كفلسفة إنسانية عن مأساة الكثيرين من جيله، ولكن لهذا السبب بالذات لم تستطع أن تقدم أساسًا لفهم المجتمع. إن المجتمع ببساطة هو بمثابة غياب في مخطط سارتر. تعبير عن كل ما لا تكونه الإنسانية. إنه ميثاق ضمني بين الناس لينكروا إنسانيتهم ويعزوا قدراتهم الإنسانية لقوة غريبة عنهم. فالناس تدخل هذا الميثاق بسبب إخفاقاتهم الفردية الأخلاقية، بسبب المسئولية الرهيبة التي تمنحها لهم إنسانيتهم والذين هم أضعف من أن يحملوها. والمسألة ليست في فهم المجتمع، وإنما في إلغائه من خلال فعل فردي يتسم بالبطولة الأخلاقية، وهو ذاته اعتباطي تمامًا وبلا دوافع، الذي ينكر ما هو كائن لصالح ما ينبغي أن يكون.

وبالنسبة للمثقف ذي الموارد المالية المستقلة، يمكن لهذه النظرة للمجتمع أن تبدو معقولة، ولكنها تتجاهل الواقع الذي يبديه المجتمع لهؤلاء الذين هم أقل قدرة على تخيل أنفسهم كجواهر مفردة، لهؤلاء الذين يعتمدون على الآخرين، بطريقة أو بأخرى، من أجل وجودهم اليومي، وخاصة لهؤلاء الذين لا يستطيعون أن يتحملوا تجاهل وقائع الاستغلال والسيطرة. من الواضح لهؤلاء الناس أن المجتمع أكثر من سراب، أكثر من ذريعة جماعية، فهو يقيدهم بالفعل وله نسق بالفعل.

أضف إلى ذلك أنه بالنسبة لهؤلاء الناس تكون المقاومة الفردية للمجتمع، حتى إن دُعمت بالتحليل النفسي الوجودي، عقيمة، بينما توجد بالفعل إمكانات للعمل المشترك لتغيير المجتمع.

وقد حاول سارتر في عمله التالي، أن يوفق بين فلسفته الباكرة، وخاصة إصراره على الطابع

المطلق للحرية الإنسانية، وكثافة التنظيم النقى للمجتمع وإمكانات العمل المشترك الذي يمكن أن يتحدى بفعالية التنظيم القائم للمجتمع. ويعتقد القليل من النقاد أن هذا التوفيق كان ناجحا، لأن أي اعتراف بقوة العقبة الخارجية أو بصلاحية الخضوع لما هو جمعي يعرض للخطر الحرية المطلقة التي أُسست عليها الفلسفة بكاملها.

٥ ـ رفض ليڤي شتراوس للظاهرياتية.

دُرب ليڤي شتراوس ـ مثله في ذلك مثل سارتر ـ كفيلسوف. على أية حال، لقد مضى أبعد من سارتر في رفضه لفلسفة معلميه الأرثوذكسية، هاجرًا الفلسفة إلى الأنثروبولوجيا، على أساس أنه يمكن للمرء استنادا إليها أن يعرف الإنسانية.

"لقد نشأت كفيلسوف، ومثل الكثيرين في فرنسا، أتيت إلى علم الاجتماع والإثنولوجيا من الفلسفة، وقد وقر في ذهني أن أجيب عن أسئلة فلسفية".[٨]

كان ليڤي شتراوس مثل سارتر، يبحث عن قاعدة يبني عليها فلسفة عقلانية إنسانية، ولكنه رفض الظاهرياتية والوجودية معتقدًا أن انغماسهما في مشكلات الفرد منعتهما من امتلاك أية إمكانية لاكتشاف الحقائق عن الإنسانية. ولم يكن ليڤي شتراوس معنيًّا بالانغماس في تجربة فرد معين في مجتمع معين وفي زمن معين، ليعلن بعدئذ نتائج مثل هذا الانغماس الذاتي كحقائق أبدية. بل كان ليڤي شتراوس معنيًّا بأكثر خصائص الوجود الإنساني عمومية، تلك التي يعبر عنها في كل مجتمع. لقد بحث عن تلك الملامح المميزة، "التي لها معنى لدى كل البشر" أكثر من تلك التي تعني فقط مجتمعًا واحدًا، وقد كانت الأنثروبولوجيا هي التي بإمكانها أن تكشف له ذلك:

"قذفت نفسي في الإثنولوجيا كفيلسوف بالمهنة لاكتشف طبيعة لم تمس بعد بواسطة الإنسان"

"ليست الإثنولوجيا شيئا أقل من مجهود لتفسير الإنسان الكامل بواسطة دراسة كل التجربة الاجتماعية للإنسان.... والهدف هو أن نعزل من جملة العادات، والاعتقادات والمؤسسات راسبا غالبا ما يكون متناهيا في الصغر ولكنه يحتوي في ذاته المعنى المطلق للإنسان".[٩]

وهكذا، بينما حلل الظاهرياتيون المعنى بالرجوع إلى قصدية الذات، بحث ليڤي شتراوس عن المعنى من خلال تحليل علمي يفسر فيه المعنى الواعي بالرجوع إلى معنى موضوعي، أكثر أساسية:

"حتى نصل إلى الواقع علينا أولًا أن نرفض التجربة ثم نعيد دمجها لاحقا في تركيبة موضوعية مجردة من أي نزعة عاطفية".(١٠)

فاعتراض ليڤي شتراوس الأساسي على الوجودية والظاهرياتية هو أنهما حلتا مشكلة الفصل الثنائي البرجسوني بين التجربة الذاتية والواقع الموضوعي باختزال الواقع إلى تجربة ذاتية. وعنده لا يمكن للمعرفة أبدا أن تُؤسس على التجربة الذاتية، ولا بد أن يكون لها أساس موضوعي، ومن ثم فقد سعى ليڤي شتراوس إلى أن يحقق تركيبة "موضوعية" من التجربة والواقع. وكان طموحه أن يوفق بين التعارض البرجسوني بين العقلاني واللاعقلاني، الذهني والعاطفي، المنطقي وما قبل المنطقي ضمن تركيبة موضوعية أعلى لن يكون أساسها الوعي وإنما اللاوعي.

كما يشير ليڤي شتراوس في تفسيره لتوجهه العلمي، إلى كل من التأثير الشخصي والثقافي: تفضيل لنوع من "الواحدية العقلانية"، اهتمام مبكر بالجيولوجيا، التي تقدم له "أكثر المعاني مهابة "، للمناظر الطبيعية، التي تسبق وتهيمن وتشرح بقدر كبير المعاني الآخرى، وصلته بالماركسية في صباه، وهي التي بحثت أيضًا عن واقع أعمق تحت مستوى المظاهر. وهذه التأثيرات الباكرة بدورها هيأت ليڤي شتراوس لتأثير التحليل النفسي ولونت تفسيره له. وكل هذه التأثيرات قد اجتمعت لتكشف لليڤي شتراوس أن:

"يتألف الفهم من إحالة نمط من الواقع إلى آخر، لأن الواقع الحقيقي ليس أبدًا هو الأكثر وضوحًا، وأن طبيعة الحقيقة قد أشير إليها سلفًا بالعناية التي تتخذها لتبقى مراوغة. وبالنسبة لكل الحالات، تنشأ المشكلة نفسها، مشكلة العلاقة بين الشعور والعقل، والهدف واحد: تحقيق نوع من العقلانية الفائقة، التي سوف تدمج الأول في الثاني، من دون أن تضحي بأي من خصائصها".(١١)

فقد جذب التحليل النفسي على الفور ليڤي شتراوس باعتباره سلاحًا نقديًا. فهو يستعيد المعنى للكائن الإنساني من خلال اللاوعي، مقدمًا، مثل الجيولوجيا، نظامًا في عدم الاتساق الظاهر بإرجاع الأخير إلى ملامح أساسية معينة مميزة للكون الفيزيقي أو العقلي، ومن ثم "مفسرًا كل فعل باعتباره تكشفًا في الزمان لحقائق أبدية معينة"(١٢) وهكذا تغلب التحليل النفسي على النقائض السكونية للبرجسونية من خلال كشف معنى أعمق، معنى اللاوعي، إذ تندمج كل مظاهر الحياة العقلية في تركيبة مفردة يمكن أن تحيط بكل الوجود الإنساني.

وبالنسبة إلى ليفي شتراوس فإن معرفة الإنسانية ممكنة، ليس بسبب اشتراك الإنسانية في "حالة التخثر"[٣] البرجسونية الروحية ولا بسبب بعض الاشتراك التقمصي أو الحدسي في وعي الآخرين، وإنما بسبب شمول الطبيعة الإنسانية المعبر عنه في لاوعي الجنس البشري. وهذا اللاوعي هو من ثم أساس إمكان المعرفة الموضوعية للطبيعة الإنسانية، فالمقاربة العملية للإنسانية وحدها هي التي يمكن أن تكشف الأساس الحقيقي والموضوعي للوجود الإنساني.

لقد كانت المهمة التي سعى ليفي شتراوس لإنجازها، هي مهمة معاصريه الظاهرياتيين والوجوديين. لقد كانت بمعنى ما مهمة محافظة للغاية، لأن كلا منهم سعى لإعادة تأكيد القيم العقلانية للفلسفة الإنسانية الكلاسيكية الفرنسية، وحفظ مبادئ التنوير في وجه انقضاض اللاعقلانية. لقد سعوا من ثم لإدماج كل التجربة الإنسانية في تركيبة عقلية متجذرة في عقل الفرد؛ لاستعادة وحدة العقل والعاطفة، الذهن والتجربة كأساس للوجود الإنساني.

وهذه التركيبة العقلية هي التي تقدم المعنى الموضوعي الحقيقي الوحيد للوجود الإنساني، لأن العقل فقط هو القادر على تقديم معنى لا يعتمد على سلطة الميتافيزيقا. وبينما تنجز الظاهرياتية هذه التركيبة في الوعي، وتحاول أن تجد أساسًا عقلانيًا معينًا للوجود الإنساني في التقصي الفلسفي عن الوعي، ينجز ليفي شتراوس هذه التركيبة في اللاوعي، ويحاول أن يجد هذا الأساس العقلاني خلال الدراسة العلمية للإنسانية.

الفصل الثالث

أصـــول البنيـــويـــــــة

أمدَّ التحليل النفسي ليڤي شتراوس بفكرة اللاوعي التي أسس عليها فلسفته الإنسانية المتميزة التي يقارب بها العلوم الإنسانية. وإن لم يكن التحليل النفسي تخصص ليڤي شتراوس المختار. كان يمكن أن يقدم مفهومًا جعل من الممكن تحقيق معرفة موضوعية عن الإنسانية، ولكن لم تكن ممارسة التحليل النفسي هي الطريق لتحقيق هذه المعرفة، لأنه تضمن دراسة أفراد مختارين، وليس الإنسانية ككل. لقد كانت الأنثروبولوجيا هي علم الإنسانية الذي سعى إليه ليڤي شتراوس:

"تمنحنى الأنثروبولوجيا إشباعًا عقليًا. كشكل للتاريخ يربط من طرفيه المتعاكسين بين تاريخ العالم وتاريخي الخاص، ومن ثم تكشف الأساس العقلاني المشترك بينهما. في اقتراح دراسة البشرية تحررني الأنثروبولوجيا من الشكوك، مادامت تفحص هذه الاختلافات والتغيرات التي لها معنى بالنسبة لكل البشر، وتستبعد تلك التي تخص حضارة مفردة، التي تنحل عدما تحت نظر المراقب الخارجي".[1]

ولكن ليڤي شتراوس لم يتبن الأنثروبولوجيا على الفور فقد كان الدوركايميون يهيمنون على الأنثروبولوجيا في الجامعة. وامتدح ليڤي برول التقليد الوضعي لكونت(comte) ودوركايم وقد طور، بنظريته عن "العقلية البدائية" مذهبًا استبطنته نبرة عنصرية قوية. كانت لبوجلي مساعد مدير الـ (Ecole Normale) إنجازات تسنده، ولكنه عين نفسه، المدافع الدوجماتي عن الأرثوذكسية الدوركايمية. وكان بوجلي هو الذي رشح ليڤي شتراوس لمنصبه في البرازيل، غير أنه لم يكن ينتمي لـ "حظيرة" بوجلي. كما كان مارسيل موس وحده، ابن اخ دوركايم هو الذي أظهر نوعًا من الأصالة والمرونة، متنأيًا عن الميراث الدوركايمي. ولكن موس لم يكن يحمل درجة الدكتوراه، وهكذا كان منحصرًا في تدريس طلاب الدراسات العليا. ولم يحضر ليڤي شتراوس قط مقررات موس الدراسية، وإن كان قد قرأ أعماله وقام ببحثه الميداني مستهديًا بالخطوط التي أرساها، دارسًا المنتجات المصنوعة وطرق إنتاجها مفضلًا ذلك على العقائد والمؤسسات الاجتماعية.[2]

وكل الدوركايميين، الذين كتبوا الكثير حول طبيعة الإنسانية، وعن العقلية البدائية، والمنهج الوضعي، والمؤسسات الأجنبية الغريبة كانوا في الحقيقة أنثروبولوجيين من فوق

كراسيهم الوثيرة وكان اتصالهم بالمجتمعات التي استكشفوها غير مباشر(بالواسطة). وكانت قراءة كتاب روبرت لوي "المجتمع البدائي" عام ١٩٣٣ ـ ١٩٣٤ بالنسبة إلى ليفي شتراوس هي التي أمدته بـ "الوحي":

"بدلًا من أن نقدم أفكارًا مأخوذة من الكتب ثم نحولها مباشرة إلى مفاهيم فلسفية، فقد وصفت خبرة الكاتب الفعلية بمجتمعات السكان الأصليين وعرضت مغزى تلك التجربة من خلال انغماسه فيها. وكان عقلي قادرًا على الفرار من الرهاب الاحتجازي، لجو الحمام التركي الذي كان مسجونا فيه بممارسة التأمل الفلسفي".[٢]

وهنا كان المفتاح الذي كان بمقدور ليفي شتراوس أن يفتح به مخزن المعرفة ليس عن فكرة الإنسانية، وإنما عن الناس الأحياء الحقيقيين. ولكن من المهم ألا نبالغ في تأثير أنثروبولوجيا الشمال الأمريكي على ليفي شتراوس. لقد أعلن ليفي شتراوس بوضوح شديد أنه، أيًا ما كان دينه لأنثروبولوجيا الشمال الأمريكي فيما يتعلق بمسائل الأنثروبولوجيا خاصة، فإن الأخيرة قدمت إلهامًا أكثر مما قدمت تقليدا ثقافيًا. وعلى الرغم من أن التقليد الدوركايمي لم يمارس أثرًا إيجابيًا عليه حين كان طالبًا، وقد وصل إلى البرازيل وهو في "ثورة معلنة ضد دوركايم وضد أي محاولة لتوظيف علم الاجتماع من أجل أغراض ميتافيزيقية" فإن عمله يجد موقعه برسوخ شديد في إطار التقليد الدوركايمي.[٤]

إن سيمون دي بوفوار التي قرأت تجارب طباعة البنى الأولية بينما كانت تكتب المقالات التي ستصبح (كتابها) الجنس الثانى، قدرت بالكامل العلاقة بين التقليدين الفرنسي والشمالي الأمريكي في عمل ليفي شتراوس:

"وريث للتقليد الفرنسي، ولكن منطلقًا من مناهج أمريكية، أراد ليفي شتراوس أن يستأنف مشروع معلميه محاذرا من إخفاقاتهم".[٥]

لقد بقي ليفي شتراوس حتى في عمله الميداني في إطار التقليد الفرنسي: كان لديه مران قليل في مناهج البحث الميداني، وتقاريره بالمقاييس الأنجلو سكسونية، محدودة للغاية.فقد أنجز ليفي شتراوس كأنثروبولوجي خلال خمسين عامًا تقريبًا رحلتي بحث ميداني قصيرتين في البرازيل وباكستان، وبعثة أطول لعدة شهور في البرازيل ـ وربما لا أكثر من ذلك في كل حياته المهنية وباستعداد أقل مما سيكمله طالب بريطاني أو أمريكي متخرج في الإعداد، لدرجة الدكتوراه: "لست خجلًا من أن اعترف، بأننى كنت أقضى وقتى في الميدان في تعلم كيف أعمل أكثر مما كنت أعمل".[٦]

١ ـ ليڤي شتراوس والفلسفة الدوركايمية

أجبر عرض التعيين في البرازيل ليڤي شتراوس على أن يواجه التقليد الدوركايمي. ولم يكن ليڤي شتراوس في توجهه نحو الأنثروبولوجيا يدير ظهره لمجتمعه الخاص، ولا كان تاركًا لخلفيته الفلسفية وراءه. ولم يكن طموحه الباكر أن يفهم مجتمعات أخرى، وإنما مجتمعه الخاص، وقد توجه نحو الأنثروبولوجيا من أجل الإجابة عن أسئلة فلسفية.(٧) وهكذا كانت مواجهته مع الدوركايمية مواجهة فلسفية.

قدم دوركايم، كما رأينا قسمة أساسية بين الفرد والمجتمع، واضعًا الصفات الإنسانية النوعية للأخلاقية والمعرفة في المجتمع باعتبارها قوى قسرية تقف فوق الفرد وتفرض نفسها عليه.وهذه النظرية بالنسبة إلى ليڤي شتراوس هي تخلٍ عن علم الاجتماع لصالح الميتافيزيقا: كانت مهمته أن يستعيد للفرد الإنسانية التي عزاها دوركايم إلى العقل الجمعي. تتكشف طبيعة الكائنات الإنسانية ككائنات اجتماعية من خلال البحث عن ما الذي يتعلق بالكائنات الإنسانية فيجعل ممكنًا صيرورة الناس في تفاعلهم يخلقون العلاقات الاجتماعية التي يربطون بها أنفسهم للعيش في مجتمع.

وقد سعى ليڤي شتراوس إلى أن يعيد صنع علم الاجتماع الدوركايمي بإعادة الطبيعة الإنسانية إلى الفرد. كما أن ميرلوبونتي ـ في تعليق متعاطف مع عمل ليڤي شتراوس يسعى إلى استيعاب الأخير في فلسفة ظاهرياتية، يطرح هذه المسألة جيدًا:

"إن هذه الحقيقة الاجتماعية، التي لم تعد واقعًا مهيبًا وإنما نظام فعال من الرموز أو شبكة من القيم الرمزية، سوف تدخل في أعماق الفرد. ولكن التنظيم الذي يطوق الفرد لا يقصيه. لم يعد من الضروري الاختيار بين الفرد والجماعة".(٨)

وهكذا فإن اعتراضات ليڤي شتراوس الفلسفية على علم الاجتماع الدوركايمي يمكن أن تلخص باعتبارها رفضًا للمفهوم الميتافيزيقي للعقل الجمعي وللوضعية السوسيولوجية التي ارتبطت به. إن وضعية دوركايم بفرضها عليه ألا ينظر وراء مظهر القسر الاجتماعي، منعته من أن يجد أساسه الفردي الحقيقي.

وبينما نظر دوركايم للمجتمع باعتباره واقعًا منقطع النظير (Sui generis)، كان على ليڤي شتراوس أن يؤسس شروط إمكان المجتمع على أساس فردي. ويعطي هذا مشروع ليڤي

شتراوس مذاقًا كانطيًّا مميزًا وليفي شتراوس، مثل دور كايم قبله يعترف بكانط بوصفه سلفا.

وكان كانط معنيًّا بتأسيس مرتكز لأخلاق عقلانية، شرط إمكان مجتمع منسجم. وينبغي أن يكون الفعل الإنساني بالنسبة إلى كانط محكومًا بالأوامر الأخلاقية التي يمكن أن تُشتق منطقيًّا من "المفهوم العام للكائن العقلاني بوصفه كذلك"[٩] هذا "الآمر المطلق" سوف يقدم من ثم الأساس لأخلاقية مطلقة وكلية. وتتأسس القوانين في المجتمع العادل بالتوافق مع الآمر المطلق، وبالرغم من أنها قسرية سوف يُعترف بها كشرط للتحقق الكامل للفرد، ومن ثم سوف تكون موافقة للعفوية. لقد اعتمد المجتمع المنسجم، من ثم على تطبيق أخلاقية عقلانية.

وقد طور دور كايم علم اجتماعه في قرن تالٍ، وفي عصر بدت فيه قوى العقل غير كافية لتأمين النظام الاجتماعي. كما سعى دوركايم إلى أن يجعل تفسيره لكانط اجتماعيًّا، جاعلًا من المجتمع لا مبدأ شكليًّا لا ينفذ إليه إلا العقل، وإنما واقعا جوهريًّا له تأثيرات ظواهرية، يزاول تجربتها الأفراد باعتبارها شيئا يوجد وراءهم ويفرض عليهم قسره. يمكن لدراسة المجتمع على هذا النحو، عند دوركايم، أن تصبح تجريبية، وليست نظامًا ميتافيزيقيًّا.

إن جعل دوركايم من فلسفة كانط فلسفة اجتماعية يغير بصفة أساسية دلالة الأخلاقية الكانطية. ويفشل دوركايم في أن يضع تمييزًا، جوهريًّا بالنسبة لكانط وللكانطية الجديدة الألمانية، بين الواقعة والقيمة. فالأخلاقية العقلانية عند كانط شكلية محضة وهي كلية، ليست مؤسسة على أي نحو على ما يجرى في الحالة الجارية للأمور. ومن ثم فإن نظرية كانط الأخلاقية تقدم أساسًا لنقد ما هو كائن بشروط ما ينبغي أن يكون: فالدعاوى الكلية للأخلاقية العقلانية تتعارض مع الفرض ذي الطابع الجزئي للمعايير الأخلاقية الأنانية. وعلى النقيض من ذلك، يطابق دور كايم بين المعيارى والموضوعي: العقل الجمعي هو حقيقة موضوعية وآمر أخلاقي. ويعي ليفي شتراوس جيدا المخاطر الكامنة في هذا المفهوم، لأن العاقبة هي تمجيد الجمعي:

"من الواضح أنه يمكن لأي نظام اجتماعي أن يتحجج بمثل هذا المذهب ليسحق فكر الفرد وعفويته. إن كل تقدم أخلاقي، اجتماعي أو ثقافي تبدى ظهوره الأول في شكل ثورة الفرد ضد الجماعة".[١٠]

وحين ينتقد ليفي شتراوس ميتافيزيقيا دور كايم فإنه يصادق على الفردية الكانطية ويستعيد البُعد النقدي للفلسفة الكانطية. ومهما يكن الأمر، فإن ليفي شتراوس لا يذهب إلى الحد الذي يرفض فيه مطابقة دوركايم بين الواقعة والقيمة. فما يرفضه ليفي شتراوس هو مطابقة العقل

الجمعي بوصفه كذلك بالواقعة. وهكذا يرفض ليفي شتراوس أية دعوى لأية سلطة أخلاقية فوق الفرد، سواء كانت العقل الكانطي أو المجتمع الدوركايمي. وبالنسبة إلى ليفي شتراوس فإن الآمر الكانطي يجب أن يتموضع في العقل الإنساني. وهكذا، بينما نظر كانط لمفهوم الفرد العقلاني كشرط لإمكان أخلاقية عقلانية وحياة اجتماعية منسجمة، فإن ليفي شتراوس ينظر بدلا من ذلك إلى الخصائص التجريبية المفترضة للعقل الإنساني. ومن ثم يصادق ليفي شتراوس بحماس على وصف ريكور لأنثروبولوجيته باعتبارها "كانطية من دون ذات ترنسندتالية (باطنة أولية)"(١٠). إن طبيعة العقل مؤسسة من خلال برهان استنباطي، كشرط لإمكان المجتمع، والثقافة، والإنسانية. وهكذا تعاد موضعة مصدر العقل في الفرد، وليس في وعي فريسة للتفاهة والأنانية، وإنما في اللاوعي الذي يمثل حقيقة تجريبية وأخلاقية في آن معًا.

٢ ـ ليفي شتراوس وعلم الاجتماع الدوركايمي

سعى ليفي شتراوس إلى أن يعيد صنع علم اجتماع دوركايم بإعادة الطبيعة الاجتماعية للكائنات الإنسانية، التي يحدد دوركايم مفهومها تحديدًا قاصرًا باعتبارها العقل الجمعي، إلى داخل الفرد. ويجادل ليفي شتراوس بأن دوركايم كان مضطرًّا لاختراع مفهوم العقل الجمعي لأنه لم يكن متاحًا بالنسبة له مفهوم ملائم للاوعي.

لقد طرح دوركايم مفهوم العقل الجمعي من قبل للتوفيق بين الصفة الأخلاقية للوقائع الاجتماعية وطابعها الموضوعي والقسري. وكانت الوقائع الاجتماعية "أشياء" و"تمثيلات" في آن معا، موضوعية وذاتية معا، وقد كانت نفسية، بيد أنها كانت مقاومة لإرادة الفرد. وفي استدلال ليفي شتراوس بدون مفهوم ملائم للاوعي، الذي هو ـ تحديدًا ـ كلية نفسية مقاومة للإرادة، كان على دور كايم أن يخترع "عقلا" يوجد خارج الفرد مقيدا إياه ولكونه مفتقرا إلى مفهوم اللاوعي، كان دور كايم مسوقًا لتفسير الوقائع الاجتماعية لا بالرجوع إلى أصلها، الإنساني الفردي وإنما بالالتجاء في النهاية إلى النزعة التطورية (إذ يفسر العقل الجمعي بالرجوع إلى سلسلة تطورية) واللاعقلانية (إذ يفسر أصل العقل الجمعي في الماضي البعيد باعتباره استجابة لا عقلانية، عاطفية، منغرسة في الفرد الطبيعي ما قبل ـ الاجتماعي).

ونستطيع أن ندرك بمفهوم اللاوعي أن معنى الواقعة الاجتماعية ليس مفروضًا على الفرد ولكنه من إبداعه. ولكن المعنى ليس ذاتيًّا خالصًا مادامت موضوعيته مؤسسة في اللاوعي:

"يكمن حل نقيضة دوركايم في إدراك أن أنظمة الأفكار المتموضعة هذه لاواعية، أو أن بنى

نفسية لاواعية توجد في أساسها وتجعلها ممكنة. ومن ثم طابعها الخاص بوصفها "أشياء" وفي الوقت نفسه الطابع الديالكتيكي - أعني غير الميكانيكي - لتفسيرها."(١١)

لذلك فإن طبيعة اللاوعي هي التي تجعل المجتمع ممكنًا، كما أنه بسبب أن الاجتماعي يتخذ موضعه في اللاوعي فإنه يبدو للتجربة خارجيًّا. وهكذا فإن لدى ليفي شتراوس مهمتين: أن يطور نظرية العقل اللاواعي كشرط لإمكان المجتمع، وأن يعيد صياغة علم اجتماع دوركايم على أساس هذا المفهوم اللاواعي. وهذا الواجب المزدوج هو الذي يؤدي إلى بعدي البنيوية؛ من ناحية نظرية في العقل، ومن ناحية أخرى نظرية في الثقافة والمجتمع.

فالمهمة التي هيأ ليفي شتراوس نفسه لها هي أن يقدم دعامة وظيفية للبنية الاجتماعية في لاوعي الفرد ومن ثم لاقصاء لجوء دوركايم إلى منطق ميتافيزيقي للتطور، وبهذه الطريقة فإن البنية الاجتماعية، والتمثيلات التي تناظرها، سوف يعاد موضعتها في الفرد. وبهذه الطريقة:

"سوف يكون لدينا الأمل في تجاوز التعارض بين الطبيعة الجمعية للثقافة وتجلياتها في الفرد، مادام ما يسمى "العقل الجمعي" لن يكون، في التحليل الأخير، أكثر من تعبير على مستوى فكر الفرد وسلوكه، لمشروطية زمانية ومكانية معينة للقوانين الكلية التي تؤلف النشاط اللاواعي للعقل".(١٢)

ومن الواضح أن اعتراض ليفي شتراوس على علم الاجتماع الدوركايمي كان اعتراضًا من داخل التقليد الدوركايمي، إنه يعترض على الحلول المقدمة، وليس على المشكلات التي وضعها دوركايم لعلم الاجتماع. وهكذا فإنه يرفض دعوى دوركايم بأن المجتمع هو كلٌّ قد تطور عن طريق الطفرة (emergent) له قوانينه الخاصة التي تتعالى على أعضاء المجتمع المفردين. وبالنسبة إلى ليفي شتراوس لا يمكن للمجتمع أن يوجد إلا في أعضاء المجتمع المفردين، وفي العلاقات بين هؤلاء الأفراد، علاقات يدخلها الأفراد على أساس دافعية لاواعية وليس تحت قسر إحدى الكيانات الخارجية. وعلى أية حال، إذا ما أفسحنا المجال لمثل هذا التطور لمذهب دوركايم، فإن مفهوم ليفي شتراوس عن مهام علم الاجتماع، وعن طبيعة المجتمع، يكون دوركايميًّا تمامًا.

أولًا: يتفق ليفي شتراوس تمامًا مع الإصرار الدوركايمي على الطابع النفسي، الرمزي للوقائع الاجتماعية وللمفهوم المناظر لها عن علم الاجتماع. الوقائع الاجتماعية هي وقائع أخلاقية، وعلم الاجتماع هو العلم الوضعي الأخلاقي الذي يسعى لامتلاك معرفة موضوعية لأنظمة المعنى.

ثانيًا: بينما يرفض ليفي شتراوس اعتماد دوركايم المبالغ فيه على علم اجتماع وظيفي فليس ذلك لرفض النزعة الوظيفية. لقد دلل ليفي شتراوس في أعماله المبكرة ببساطة بأن تفسيرًا وظيفيًا مرضيًا لا يمكن أن يكون كاملًا إلا متى ربطت الوظائف الاجتماعية لمؤسسة ما بوظائفها من أجل الفرد: فليس من الكافي أن نبين ماهي الوظيفة الاجتماعية لمؤسسة ما، بل من الضروري أيضًا أن نبين كيف تعمل المؤسسة في كل الأحوال مبينين لماذا يقبل الأفراد بالانخراط فيها. وهكذا فإن ليفي شتراوس لا يستبدل بنزعة دوركايم السوسيولوجية نظرية نفسية بديلة عن المجتمع سوف تختزل المجتمع إلى عقل الفرد، بل يسعى ليفي شتراوس إلى أن يكمل وظيفة دوركايم السوسيولوجية بأن يضيف إليها تفسيرًا عقليًا لاشتراك الفرد في المجتمع.

ثالثًا: يدفع ليفي شتراوس النزعة العقلية الدوركايمية إلى حدودها القصوى. فبالنسبة إلى دوركايم التمثيلات الجماعية هي إنشاءات ذهنية، عقلانية تحديدًا. وهكذا فقد رفض دوركايم فكرة ليفي برول عن "العقلية البدائية" مصرًا على أن كل أشكال الفكر الاجتماعي عقلانية. وعلى أية حال حين انتهى دوركايم إلى الطابع الأخلاقي لهذه التمثيلات لجأ إلى اللاعقلاني مفسرًا قوى المجتمع الأخلاقية باعتبارها استجابة عاطفية لاعقلانية على مهابة الجماعة. وعند استبداله النفسية الفردية، واللاعقلانية، والسلبية كلية بنزعة وظيفية نفسية تقدم الأساس العقلاني، وان لم يكن واعيًا، لقبول الفرد في الاشتراك في المجتمع، يكون ليفي شتراوس قد طهر علم الاجتماع الدوركايمي من لاعقلانيته المترسبة. فالمجتمع الآن عقلاني ليس بسبب أنه نظام متعال يقف فوق الفرد، ولكن بسبب أن له جذوره في العقل الفردي للاوعي. ولا تعتمد سيادة العقل على الرهبة اللاعقلانية التي ينظر بها الفرد إلى الجماعة، ولكن على اتفاق الاجتماعي مع طبيعة الفرد.

أخيرًا، نجد عند ليفي شتراوس فهمًا دوركايميًا بالكامل لمنهج العلوم الإنسانية. فلا تسعى الأنثروبولوجيا إلى أي انغماس ذاتي في الثقافات الأخرى، وإنما إلى فهم موضوعي خارجي. ومنهج البحث هو المنهج المقارن الذي يرتكز على تأسيس تنميطات وظيفية. فهدف المورفولوجيا الاجتماعية هو تأسيس تنميط للبنى الاجتماعية أو المؤسسات الاجتماعية، وتناظر الأنماط المختلفة طرقا مختلفة لتفعيل الوظيفة الاجتماعية الأساسية أو النفسية التي يستجيب لها المجتمع. وهكذا فإن أساس معرفة المجتمع هو الدراسة الموسعة لأشكال اجتماعية مختلفة، وليس الدراسة المكثفة لمجتمعات بعينها.

ولا تكمن أصالة ليفي شتراوس في محاولته لتطوير تحليل علمي موضوعي للظواهر الثقافية

ذات المعنى، ولا حتى في نتائج بحثه معنى هذه الظواهر من خلال تحليل بنيتها، الموجود سلفًا في دراسات التصنيف البدائي التي قام بها دوركايم وبعض من اتباعه مثل موس وبوجلي وهرتس وجرانيه. فأصالة ليفي شتراوس تكمن في محاولة إعطاء هذا التحليل البنيوي أساسًا نفسيًا وفي الإلحاح على أن يقدم هذا الأساس بواسطة لاوعي، عقلاني، وثقافي متماسك.

وتطهر هذه المحاولة علم الاجتماع الدوركايمي والفلسفة من تضميناتهما الميتافيزيقية واللاعقلانية غير المقبولة، ويتبقى أن نرى إن كانت البنيوية التي أدت إليها في النهاية، هي أكثر إرضاء.

٣ ـ نحو حل: ليفي شتراوس وموس(mauss) ونظرية العلاقات التبادلية

كان ليفي شتراوس يبحث عن أشد خصائص المجتمع عمومية لكي يكشف عن أصل الاجتماعي في الفردي. وكان يسعى في الوقت نفسه لأن يجذر مفهومه العام في العياني، في عقل العضو الفردي لهذا المجتمع أو ذاك. لقد اعتقد أنه رأى مثل هذا المفهوم على الأقل بشكل جنيني في أعمال موس، الذي عده ليفي شتراوس في عمله الباكر "أستاذه"[14] ومن أهدى له فيما بعد كتابه "الأنثروبولوجيا البنيوية".

وكان إلحاح موس على الطبيعة النسقية للظواهر الاجتماعية معبرا عنه في مفهوم "الواقعة الاجتماعية الكلية". "وهو يدرس كل نمط باعتباره كلا، معتبرًا إياه دائمًا بمثابة مركب ثقافي تكاملي"[15] ولكن موس يربط نفسه بشكل أكثر إحكامًا بالعياني أكثر مما يفعل دوركايم. فمفهوم "الواقعة الاجتماعية الكلية" يقود إلى احترام أكبر لتكامل نوعية كل مجتمع جزئي، ومن ثم قابلية أقل للجوء إلى اختزالية البرهان التطوري الذي كان دوركايم يلجأ إليه بسرعة. أضف إلى ذلك، أنه على الرغم من احتفاظه بمفهوم النفس الجماعية، كان موس أكثر انتباها بالقياس إلى دوركايم للحاجة إلى ربط هذه بنفسية الفرد، وقد طور ليفي شتراوس نظريته عن الاجتماعي على أساس قراءة نقدية لنظرية موس عن العلاقات التبادلية، ولتطور هذه النظرية أود أن أشير الآن إلى:

لقد طُورت نظرية ليفي شتراوس عن العلاقات التبادلية في عدد المقالات النظرية التي نشرها عام ١٩٤٣ و١٩٤٤، وكانت تستند إلى حد بعيد على تلك المجتمعات التي زارها في البرازيل.[16]

وكانت هناك مشكلة واحدة بارزة في هذه المقالات، وهي تهيمن بالفعل على عمل ليفي

شتراوس اللاحق أيضًا، وهي مشكلة الانتشار. لقد تعلقت المشكلة بتفسير التشابهات الملحوظة بوضوح بين مؤسسات توجد في مجتمعات متباعدة مثل شمال وجنوب أمريكا، وآسيا وجزر جنوب غرب ووسط المحيط الهادى. لقد كان ليفي شتراوس معارضًا لكل أنواع البرهان التطوري، كتلك التي كان يلجأ إليها دوركايم، ما لم يكن هناك شواهد مستقلة في غاية الجودة على تلك البراهين. فالتفسير بمصطلحات "الأشكال الأقدم" مقبول فقط كملاذ أخير، حين يفشل التفسير الوظيفي. وفي واحد من المجتمعات التي عني بها ليفي شتراوس ـ البورورو ـ فإن تنظيمهم الاجتماعي الثنائي لا يمكن أن يفسر بمصطلحات تطورية، كشكل بدائي، لأنه كان هناك دليل واضح على أن هذا التنظيم مشتق من ثقافة أكثر تعقيدًا.

وكان ليفي شتراوس مأخوذًا بالانتشارية، التي نظر إليها باعتبارها مكملة للتفسير الوظيفي. على أية حال، لقد جادل بأنه، حتى حيثما وجدت شواهد على دعم الفرضية الانتشارية، إلا أنها غير كافية. إن مسألة المبدأ الكامن وراء مؤسسة هي مسألة مختلفة عن تلك التي تتعلق بأصله، كما برهن على ذلك دوركايم بوضوح. وحيثما نجد مؤسسة عامة، يجب أن نفسر العمومية بالإشارة إلى عمومية وظيفتها وسوف تكشف هذه الوظيفة عبر تحليل المبادئ الأساسية للمؤسسة:

"إذا كان التاريخ حين يطلب منه دون انقطاع (ويجب أن يطلب منه أولًا) لا يستطيع أن يقدم إجابة، فدعنا نحتكم إلى علم النفس، أو إلى التحليل البنيوي للأشكال، دعنا نسأل أنفسنا إذا كانت الارتباطات الداخلية، بغض النظر عما إذا كانت ذات طبيعة نفسية أو منطقية، سوف تتيح لنا أن نفهم التكرارات المتوازية التي لا يحتمل لتواترها وتماسكها أن يكون نتاجًا للمصادفة.... يمكن للارتباطات الخارجية أن تفسر الانتقال، ولكن الارتباطات الداخلية فقط هي التي يمكن أن يُعتد بها بشأن الاستمرار".(٣٧)

فالمبدأ العام الذي كان ينبثق من تحليل عدد من المؤسسات شديدة الاختلاف بوضوح هو مبدأ العلاقات التبادلية. في مقالات ١٩٤٣ حتى ١٩٤٥ يجد ليفي شتراوس أن هذه العلاقات التبادلية هي أساس السلطة، والتنظيم الثنائي، والحرب والتجارة والقرابة.

وكان مارسيل موس قد قدم نظرية عن التبادلية في مقالة "الهدية". وبالنسبة إلى ليفي شتراوس كانت هذه هي المقالة التي استهلت "عصرًا جديدًا في العلوم الاجتماعية".(٣٨) فقد وجد موس وراء عديد من الأشكال المختلفة من علاقة الهدية، عاملًا مشتركًا. فعلاقة الهدية هي شيء

آخر غير الإعطاء المباشر للهدية، لأن شيئًا يمكن أن يحل محل آخر من دون أن تتأثر العلاقة. كما أن علاقة الهدية هي أيضًا أكثر وضوحًا من المجموع البسيط لأجزائها؛ لأن إعطاء هدية يقيم التزامًا بالمبادلة. ورأى موس مفتاح العلاقة في هذا الالتزام بالتبادل، وسعى لتفسير هذا الالتزام.

وبالإضافة إلى ذلك لاحظ موس أن الهدية كانت متشربة بدلالة رمزية، وقد أشار إلى أن الخصائص الواقعية للهدية ليست مهمة، وأن كل أنواع الأشياء التي قد تختلف تمامًا يمكن أن تتشكل كهدايا، وقد خلص إلى أن الهدية كانت أكثر كثيرًا من موضوع بسيط جرى نقله. لقد كانت واقعة اجتماعية كلية أسست علاقة اجتماعية بين الأفراد أو المجموعات ولها دلالة دينية، وقانونية، وأخلاقية، واقتصادية وجمالية. كما كانت فوق ذلك، علاقة اجتماعية ملزمة لها طبيعة العقد بفضل الالتزام بالتبادلية في جانب المتلقي. وهكذا رأى موس في علاقة تبادل الهدايا أصل العقد الاجتماعي ومن ثم أساس العلاقة بين الفرد والمجتمع. وعلى الرغم من أنه لم يدعم شمولية المؤسسة، كما فعل ليفي شتراوس، فإن النتيجة التي انتهى إليها موس هي ما انتهى إليها شتراوس أيضًا:

"بمعارضة العقل للعاطفة.. ينجح الناس في إحلال التحالف، (تبادل) الهدايا والتجارة محل الحرب، والعزلة والركود.. لقد تقدمت المجتمعات بقدر ما كانت قادرة على تثبيت عقود العطاء والتلقي وإعادة الدفع".[١١]

وطبقًا لليفي شتراوس، ارتكب موس خطأ فادحًا، له أصله في نزعته التجريبية المميزة له. ويدلل ليفي شتراوس على ذلك بأن موس يعزل علاقة إعطاء هدايا عن النظام الذي أدخلت فيه. فقد اعتقد موس أن إعطاء هدية أسس نظامًا للتبادلية، بدلًا من أن يراه وقد أدخل في نظام كهذا. وهو لم يستطع أن يرى ما وراء الواقع العياني للعلاقة أي النظام الثاوي خلفها. وقد قاده هذا إلى أن يرى الالتزام بالتبادل باعتباره شيئًا كامنًا في الهدية، مخفقًا في أن يرى أن فكرة التبادل تسبق الإعطاء الأولي للهدية. فالهدية تُعطى من أجل أن تؤمن تبادلا، والتبادل ليس نتاجًا لمحاولة معاقة للإعطاء.

وهكذا فسر موس التبادل بطريقة لاعقلانية في النهاية، إعطاء الهدية يقيم توترًا نفسيًا يمكن أن يحل من خلال التبادل فحسب. ولم تكن هذه النظرية مقبولة عند ليفي شتراوس، الذي كان باحثًا عن "عقلانية رفيعة". وكانت نظرية ليفي شتراوس، على أية حال، مازالت في مجرى التطوير.

على الرغم من ذلك، كان ليفي شتراوس، مقتنعًا بمركزية مؤسسة العلاقات التبادلية. لقد صادقت على تقديره النظري خبرته الخاصة. بينما كان يعيش مع النامبيكوارا عاين مواجهة بين قبيلتين، وقد صاحب اللقاء طقس مطور للتبادل استغرق عدة أيام وأسهم في المصالحة بين قبيلتين متعاديتين أصلًا. لم تكن هذه المبادلات رمزية خالصة لأن - كما يخبرنا ليفي شتراوس ببعض التفصيل - القبيلتين تعتمدان على هذا النوع من الاتصال في المواد المهمة. وهذا اللقاء موصوف في المدارات الحزينة، وأشير إليه في كثير من الأعمال الآخرى.

وقد قدم هذا الحدث مادة واحد من مقالات ليفي شتراوس النظرية الأولى. فدلل ليفي شتراوس في مقالة بأن هناك استمرارًا جوهريًّا بين الحرب والتجارة، اللذين ليسا "نمطين من علاقة التعايش وإنما بالأحرى وجهان متعارضان لا فكاك منهما للعملية الاجتماعية الواحدة نفسها". الجماعات التي تلتقي تخشى وتحتاج الواحدة منها الأخرى في آن معًا. وحينما تلتقى فإن طقسًا مطورًا يصبح ضروريًّا، متضمنًا صراعًا رمزيًّا، حتى تستبعد المخاوف وتصبح التجارة ممكنة. وربما تذهب هذه التجارة إلى حد تبادل النساء بين الجماعات، حتى تصبح الجماعتان مرتبطتين دومًا بالزواج. وينتهي ليفي شتراوس في مقالة بمفاهيم موسية (نسبة إلى موس) بالكامل: "الحرب، والتجارة، ونظام القرابة والبنية الاجتماعية يجب من ثم أن تدرس في علاقتها المتبادلة الجوهرية".

كما يجادل ليفي شتراوس في مقال آخر بأن التبادل يكمن في التنظيم الثنائي حيث المجتمع منظم في نصفين، حتى حين تكون هناك علاقات خضوع، لأن "الخضوع ذاته تبادلي: فإن الأولوية التي يحصل عليها نصف في أحد المستويات تخسر لصالح النصف المقابل على (مستوى) الآخر".[٢١]

وقد طُورت هذه الفكرة كأساس لنظرية تبادل السلطة، ونشرت أولًا عام ١٩٤٤ في شكل تحليل للزعامة في مجتمع نامبيكوارا، ثم مدت، على مجتمعات بدائية أخرى. وحين أعيد طبعها عام ١٩٤٧، ظهرت كنظرية عامة في السلطة حيث استبدل بمصطلح الزعامة مصطلح "السلطة" على طول (المقال). وكثير مما في هذا المقال يظهر ثانية في المدارات الحزينة.[٢٢]

إلا أن نظرية السلطة هي بشكل جوهري، نظرية وظيفية. وكيفما كان الأمر فإن ليفي شتراوس يعترض ثانية على هذا النوع من التحليل الوظيفي الذي يفرض وظيفة على مؤسسة بدلًا من أن يكتشف الوظيفة داخلها. والوظيفة يمكن "الوصول إليها فقط من خلال تحليل

المبدأ الذي يشكل الأساس "(صياغة جشطالطية نموذجية لمفهوم الوظيفة). والسبب في النظر إلى السلطة في مجتمع نامبيكوارا هو أنه "بسبب فقرها الشديد تحديدًا، فإن بنية نامبيكوارا السياسية تكشف بجلاء بعض الوظائف الأساسية التي ربما تبقى مختفية في أنظمة حكم أكثر تعقيدًا وتطورًا". يؤخذ هذا بالطبع، كأمر مسلم به فإن "الوظيفة هي دائمًا وفي كل مكان متماثلة، ويمكن دراستها بشكل أفضل وفهمها بشكل أتم حين توجد في شكل بسيط" يؤسس تماهي الوظيفة هذا على تماهي العقل الإنساني.

إن الجماعة تحتاج إلى قائد لتنظيم رحلاتها، ليقرر بشأن حملاتها، ليتعامل مع القبائل المجاورة، ليشرف على الحقول. ولكن القائد لا ينبثق باعتباره استجابة مباشرة لحاجة الجماعة هذه، فلا يتشكل القائد بواسطة الجماعة، بل تتشكل الجماعة بالأحرى، من قبل القائد وتستمد شخصيتها منه. إذا لم يكن القائد ملائما فإن الجماعة سوف تتبعثر وتجد قادة جددا. فليس هناك من وعي جماعي يشكل الفرد.

وعلى الرغم من أن هناك حاجة وظيفية للقائد، فإن هذه الحاجة لا تجعل نفسها محسوسة مباشرة. فلا يظهر الزعماء بسبب أن هناك احتياجا لهم، إنما يظهرون "لأن هناك، في أية مجموعة إنسانية، رجالًا.... يستمتعون بالمكانة لذاتها، ويشعرون بجاذبية قوية نحو المسئولية، الذين يأتي لهم عبء الأمور العامة بمكافأته الخاصة. وهذه الاختلافات الفردية هي.... جزء من تلك المواد الخام النفسية التي صنعت منها أية ثقافة معطاة". هناك وظيفة، ولكن إنجاز هذه الوظيفة يجب أن يفسر في حدود نفسية الفرد لا الجماعة. يبدو التعارض مع دوركايم واضحًا وعمديًا.

إن علاقة السلطة هي علاقة تبادلية. وفي مقابل عبء منصبه تقدم الجماعة لزعيم النامبيكوارا عددًا من الزوجات. تعدد الزوجات هو "المكافأة الأخلاقية والعاطفية على واجباته الثقيلة" ولكن في قمة التبادل الواقعي للأشياء الثمينة هذا هناك تبادل رمزي:

"التوافق.... هو في الوقت ذاته أصل وحد القيادة.... التوافق هو الأساس النفسي للقيادة، ولكنه يعبر عن نفسه في الحياة اليومية، ويقاس بلعبة الأخذ والعطاء التي يلعبها الزعيم واتباعه، وهو الذي يولد، كخاصية أساسية للقيادة، فكرة التبادلية".[٢٢]

لقد تشكلت نظرية التبادلية هذه بوضوح ليس فقط بواسطة تجربته بين النامبيكوارا، ولكن أيضًا في الولايات المتحدة الأمريكية. لقد أذهل ليفي شتراوس الطابع الديمقراطي للولايات المتحدة، الذي تناقض بحدة مع المجتمع الذي خلفه. كان مبدأ التبادلية بالنسبة إلى ليفي

شتراوس هو المفتاح للديمقراطية الليبرالية الخاصة بالولايات المتحدة الأمريكية. ثم طورت هذه الفكرة في مقال عام ١٩٤٤ إذ أنبأ فيه ليفي شتراوس الفرنسيين المحررين حديثًا بفضائل سادتهم الجدد.(١١) وفي هذا المقال يوضح ليفي شتراوس أن مبدأ التبادلية ذو فائدة في فهم المجتمعات "البدائية" كما أنه أيضًا مفتاح إصلاح مجتمعنا الخاص، ونموذجه الولايات المتحدة. يجادل ليفي شتراوس بأن مشكلة العلاقة بين الفرد والجماعة في الولايات المتحدة محلولة من خلال تأسيس علاقة تبادلية بين "الجمهور" و "النخبة" التي تتناقض بشكل ملحوظ مع علاقة الخضوع بين الفرد والمجتمع التي ميزت مجتمعه الخاص. ولم تستمر طويلًا هذه اللحظة من التفاؤل الجامح لأن قومية شمولية سرعان ما ازدهرت على جانبي الأطلنطي.

ويمكن أن نرى نظرية تتطور في هذه المقالات الأولى. وليفي شتراوس لا يدير ظهره للتحليل الوظيفي من النوع الدوركايمي. التجارة، التعاون، القيادة، كل هذه مطلوبة إذا كان على المجتمع أن يكون قادرا على تلبية الاحتياجات المادية لأعضائه، وتنجز هذه الوظائف المجتمعية جميعها من قبل جوانب مختلفة من المؤسسة، ـ العلاقة الاجتماعية الأساسية ـ الخاصة بالتبادلية. ولكن الجدال ناقص إلى الآن. إن الحجاج الوظيفي بالنسبة إلى ليفي شتراوس لا يمكن أن يصمد بذاته. لا يوجد المجتمع، ربما كما كان دوركايم سيجادل، لأنه يخلق شروطه الخاصة في الوجود، وإنما لأن هذه هي جزء من "المادة الخام النفسية التي تُصنع منها أية ثقافة معطاة".(١٢) ينبغي أن يتجذر التحليل الوظيفي في نفسية الفرد.

وعلى الرغم من أن نقطة انطلاق التحليل هي الحاجات المادية للمجتمع، فإن العلاقات التبادلية التي تنبثق لا تتخذ شكل العقد النفعي، لأن الجذور النفسية للتبادلية تعطي العلاقة بُعدًا رمزيًّا. ومن ثم فإن العلاقات التبادلية هي واقعة اجتماعية كلية، تشمل الاعتماد المتبادل المادي والرمزي بين أعضاء المجتمع، وتتجذر في التحليل الأخير، في العقل اللاواعي.

وتعالج هذه المقالات الأولى إذا أخذت على حدة مؤسسات مختلفة بوصفها تعبيرا عن المبدأ العام، مبدأ التبادلية. وحين نأخذ المقالات معًا، على أية حال، يبدو واضحًا أن ليفي شتراوس لا يرى التبادلية باعتبارها مبدأ بين مبادئ أخرى، ولكن بالأحرى كمفتاح للمجتمع، كشرط وجوده. إنها العلاقة التبادلية التي تدمج الفرد في المجتمع، التي تجعل من الإنسان حيوانًا اجتماعيًّا. عند البحث عن الأصول النفسية للتعبيرات النوعية للتبادلية فإن ليفي شتراوس يبحث عن خصائص العقل هذه التي تجعل المجتمع ممكنا والتي تحدد البشر ككائنات اجتماعية.

إنها طبيعة العقل التي تكمن عند جذر التبادلية، وليس إلزامًا مفروضًا من الخارج. وتأخذ شروط إمكان التبادلية، التي هي شروط وجود المجتمع ذاته، شكل قبليات نفسية. ولا يمكن لهذه الخصائص النفسية، من ثم أن تفسر تكوينيًّا، كما سعى دوركايم لتفسيرها، كخصائص منبثقة في طفرة تنتمي للمجتمع؛ لأنها نقطة الانطلاق التي يجب أن يبدأ منها علم الاجتماع.

وهذه النظرية التي رُسمت معالمها في المقالات الأولى، قد تطورت بشكل أتم في البنى الأولية للقرابة. وكما سنرى في الفصل التالي، فإن البنى الأولية مؤسس على مفهوم التبادلية كمبدأ علائقي أو بنيوي، مبدأ، سابق على أية مؤسسات للتبادلية وسابق على العناصر التي تتعالق بواسطة التبادلية. فالتبادلية تجسد مثال محايثة العلاقة، لأنها منذ البداية مبدأ علائقي. هذه العلاقة سابقة على المادة العيانية التي فرضت عليها وهكذا فإن محايثتها مؤسسة في العقل الذي يفرضها. وهكذا فإن فكرة التبادلية، بالنسبة إلى ليفي شتراوس، تجعل من الممكن تفسير العلاقة الاجتماعية، وبصفة أكثر عمومية البنية الاجتماعية، بالإحالة، ليس إلى العقل الجمعي، بل إلى اللاوعي الفردي.

٤ ـ من نظرية التبادلية إلى البنى الأولية للقرابة

استخدم ليفي شتراوس في كتاباته النظرية الأولى مبدأ التبادلية المأخوذ من موس، ليفسر سلسلة من المؤسسات الاجتماعية التي كان من البين أنها ذات أصول مختلفة، ووظائف اجتماعية مختلفة وأشكال مؤسسية مختلفة. وقد أدى مبدأ التبادلية دورًا مزدوجًا في هذه المقالات الأولى. فهو الذي قدم التبادلية كمبدأ للتفسير الأنثروبولوجي أو قدم طريقة لشرح هذه المؤسسات الاجتماعية المختلفة من دون اللجوء إلى الاختزالية السوسيولوجية أو التطورية.

وقد رأينا مشكلات الاختزالية السوسيولوجية: التي بجعلها الإطار البنيوي للمجتمع سابقًا بصرامة على وجود الأفراد الاجتماعيين أصبحت غير قادرة على تفسير أصول وتطور هذه البنية في نشاط الكائنات الإنسانية. ومن ثم فإن البنية هي واقع ميتافيزيقي منظم لذاته. ولهذا فإن النزعة السوسيولوجية مرتبطة على الأغلب بالتطورية: مادامت لا تستطيع أن تفسر أصول البنية الاجتماعية بالإحالة إلى نشاط أفراد البشر، فهي تفسر البنية الاجتماعية القائمة بشروط الحالات السابقة للبنية الاجتماعية في رجوع تاريخي لانهائي، ومن ثم ترتب كل المجتمعات في سلسلة تطورية اخترعت من أجل أن تخفي الفجوات في النظرية. ولأن هذه السلسلة التطورية تتكشف دون أي تدخل إنساني فمن المفترض أن يحكم تطورها بقوانين التعاقب التاريخية الشاملة.ويحل

من ثم مثل هذا النوع من التفسير التاريخي محل التنوع المكاني للمجتمعات في تعاقب زمنى حيث المجتمعات الأبسط هي مجرد أشكال غابرة للأكثر تعقيدًا.

ويتجاوز مبدأ التبادلية بالنسبة إلى ليفي شتراوس هذه المشكلات، بنتائجها الأيديولوجية التعيسة، لأن موضعه في عقل الفرد. ولكن مبدأ التبادلية يتجنب أيضًا مخاطر النزعة السيكولوجية. فالمشكلة مع نزعة اختزالية نفسية هي عدم قدرتها على إدراك أن المؤسسات الاجتماعية لها خصائص موضوعية بنيوية سابقة منطقيًا على أنشطة الذوات النفسية الفردية: على سبيل المثال، فإن تبادل السلع يقوم داخل إطار اجتماعي سابق على الفعل الفردي للتبادل. وتمامًا مثلما تختزل التطورية تنوع الأشكال الاجتماعية بتمثلها في سلسلة تاريخية مفردة، كذلك تختزل النزعة السيكولوجية هذا التنويع بتفسير كل المجتمعات كتعبيرات عن السيكولوجية نفسها.

وقبلًا في ١٩٤٥، في مقالة مكرسة لعمل فسترمارك، ميز ليفي شتراوس بين اختزالية نفسية، أدانها كلية، وبين اهتمام بـ "البشرية الدائمة" والاعتقاد في "ثابت نفسي" هو في آن معًا الأساس والأصالة العظيمة لعمل فسترمارك. إن الثابت النفسي هو تلك القدرة التي تجعلنا بشرًا، ومن ثم التي نملكها جميعًا بشكل مشترك. وعلى هذا الأساس فإن الإنسانية قد بنت تنوعا من المؤسسات غير قابلة للاختزال، سواء من قبل نزعة سيكولوجية فظة، أو نزعة وظيفية فظة"[١] وفي الإقرار بتنوع المجتمعات الإنسانية، يصر ليفي شتراوس على أنه يدرك تمامًا الاستقلال الذاتي للمجتمع. فالاجتماعي والنفسي بالنسبة إلى ليفي شتراوس متلازمان. ولا يمكن للفرد أن يوجد إلا في المجتمع، غير أن المجتمع وحده له واقع مؤثر في نفسية الفرد.

لقد مَكَّن تأسيس مبدأ التبادلية في اللاوعي الخاص بالجنس البشرى ليفي شتراوس من أن ينتهج مسلكًا وسطيًا يتفادي مخاطر كل من النزعة السيكولوجية والنزعة السوسيولوجية بالتعرف على الأساس النفسي، ولكن الموضوعي، للمؤسسات الاجتماعية. وهذا يعني بدوره أن ليفي شتراوس ليس عليه أن يقدم فرضية تطورية لا مسوغ لها لتفسير أصول البنى الاجتماعية.

وفى لغة المشكلات الفلسفية التي واجهت ليفي شتراوس، تُبين لنا المقالات الأولى ـ مأخوذة معًا ـ أن مبدأ التبادلية يتضمن أكثر من دلاله تقنية أنثروبولوجية عند ليفي شتراوس.لقد كان مبدأ التبادلية هو الذي قدم مفتاح المعنى الموضوعي، الخفي، اللاواعي، لمجموعة من المؤسسات الاجتماعية. لقد كان مبدأ جعل من الممكن قيام وجود اجتماعي منتظم ومنسجم بواسطة حل الصراعات على كل مستويات المجتمع. كما كان ـ إضافة إلى ذلك ـ مبدأ مفتقرًا إليه

بوضوح في مجتمع ليڤي شتراوس الذي ولد فيه، مبدأ كان غيابه منبع الصراع وعدم التسامح المتوطن في هذا المجتمع.

فمبدأ التبادلية يقدم المعنى الحقيقي لكل المؤسسات الاجتماعية، إنه المثال الذي يجب أن تقاس به كل المؤسسات الاجتماعية، ولكنه معنى ليس بالضرورة أن تزاول خبرته بوعي من قبل المشاركين في هذه المؤسسات، وليس هو بالواضح مباشرة للأنثروبولوجيين الذين يدرسونها. إنه معنى موضوعي ولا واعي لا يمكن أن نعثر عليه إلا إذا نظرنا وراء المعنى الذاتي والواضح، لذلك تكون نظرية التبادلية هي من ثم نظرية المعنى الموضوعي للمؤسسات الاجتماعية، إنها نظرية فلسفية نقدية تنظر خلف المظاهر لتجد الواقع الأصدق.

كما يقرن مبدأ التبادل اهتمامات ليڤي شتراوس الفلسفية الأساسية ودراساته الأنثروبولوجية الخاصة معًا. وهو يسعى في كلتا الحالتين لإظهار أن أساس مجتمع ما، أو على الأقل مجتمع منتظم ومنسجم حيث يمكن للكائنات الإنسانية أن تكون صادقة مع طبيعتها الذاتية، يوجد في المبدأ اللاواعي للتبادلية الذي يعطي الوجود الاجتماعي معناه الإنساني الحقيقي.

إنه الاهتمام المزدوج الذي يحفز البنى الأولية للقرابة، فالقرابة هي التي تقدم المبادئ الأساسية للتنظيم الاجتماعي في المجتمعات المسماة "بدائية" أو "غير كتابية" أو لا طبقية. ويمثل كتاب "البنى الأولية" تجسيد طموح نظرية التبادلية لتقديم نظرية عامة عن المجتمع. وبينما قدم ليڤي شتراوس في المقالات الأولى المبدأ لتفسير مؤسسات معينة في مجتمعات معينة فإنه في "البنى الأولية"، يطور المبدأ إلى نظرية في إمكان المجتمع ذاته: فالتبادلية ليست موجودة ببساطة في أساس مؤسسة معينة، مؤسسة أنظمة القرابة، بل إن التبادلية هي الشرط اللازم لإمكان المجتمع، الشرط الذي بدونه لا يمكن أن يوجد المجتمع، الشرط الذي تحدد طفرة انبثاقه انبثاق المجتمع عن الطبيعة.

فالبنى الأولية للقرابة مؤلف يمكن أن يُقرأ على عدة مستويات مختلفة، ومن الناحية السطحية هو دراسة تقنية أنثروبولوجية لأنظمة القرابة لمجموعة من المجتمعات غير الكتابية (الأمية)، خاصة هذه المجتمعات التي تنظم الزواج بشكل إيجابي. من خلال قاعدة تخبر أعضاء المجتمع من أي فئات من الناس يمكن أن يتزوجوا (بالتعارض مع مجتمعات مثل مجتمعنا التي تحظر بشكل سلبي الزواج من فئات معينة من الناس، مثل الأقرباء المحرمين). ومبدأ التبادلية هو

أساس هذه الدراسة مادامت حجة ليفي شتراوس هي أن كل شبكة مؤسسات القرابة والزواج يمكن أن تفسر باعتبارها أجهزة وظيفية صممت (بلا وعي) لتنظيم الزواج نسقيًا كتبادل للنساء بين المجموعات الاجتماعية.

وعلى أية حال، ليس تبادل النساء، عند ليفي شتروواس ببساطة تبادلًا بين (تبادلات) أخرى، كما أن مؤسسات القرابة ليست ببساطة مؤسسة من مؤسسات بين أخرى. فتبادل النساء هو التعبير الأكثر جوهرية عن مبدأ التبادلية الذي من دونه يستحيل المجتمع. وهكذا فإن الحافز على نظرية القرابة ليس ببساطة أنثروبولوجيا، لأن مبدأ التبادلية، مبدأ شمولية أنظمة القرابة، هو أيضًا ـ وبصفة أساسية ـ شرط إمكان المجتمع. فمبدأ التبادلية شامل، وهذه الشمولية يشار إليها بالشمولية المفترضة لحظر إتيان المحارم الذي يميز الخط الفاصل بين الطبيعة والثقافة. وهذه الشمولية هي تعبير عن الوظيفة الشمولية التي تنجزها تبادلية العلاقات ومن ثم فإن دراسة ظواهر القرابة هي الوسيلة لأن نكتشف علميًا أساس المجتمع الإنساني والمعنى الحقيقي للوجود الاجتماعي الإنساني.

الفصل الرابع

"البنى الأولية للقرابة"

يمثل "البنى الأولية للقرابة" التطور التام لنظرية ليفي شتراوس عن التبادلية ونقطة الإنتقال إلى فلسفته "البنيوية" الإنسانية النوعية ونظرية الثقافة والمجتمع. لا تتبدى التضمينات الفلسفية، والمنهجية، والنظرية للبنى الأولية للقرابة بوضوح في هذا العمل، لكنها مع ذلك الاستبصار الذي اعتقد ليفي شتراوس أنه قد حققه في دراسة القرابة وهي أساس بنيويته وبنيوية هؤلاء الذين ألهمهم، ومن ثم فإن "البنى الأولية" جدير بأشد الانتباه.

وبنيوية ليفي شتراوس فلسفة، ونظرية ومنهجًا تقدم نفسها للعلوم الإنسانية ليس فقط على أساس الادعاء الفلسفي بأنها هي التي حققت استبصارا متميزًا في طبيعة الإنسانية، ولكن بشكل أكثر جوهرية على أساس منجزاتها العلمية. وحتى نُقَوّم بنيوية ليفي شتراوس فإنه، من ثم، من الضروري أن نصل إلى فهم الاستقصاء الأنثروبولوجي الذي ألهم اكتشاف ليفي شتراوس المفصل والأكثر جدارة لأنظمة القرابة وميثولوجيا الشعوب غير الكتابية.

إن دراسة القرابة، مثلها في ذلك مثل الأسطورة، هي حقل شديد التخصص وكثير من الأطروحات التي أثارها عمل ليفي شتراوس شديدة التقنية وغالبًا معلقة على التفسير الدقيق لبيانات إثنوجرافية مشوشة. وفي كتاب كهذا سيكون نوعًا من اختبار صبر القارئ أن ندخل في مثل هذه الأمور التقنية، ومع ذلك يصر ليفي شتراوس دائمًا على أن يُخضع نظرياته لاختبار واحد فقط: اختبار الشواهد، ومن حسن حظ القارئ أنه من الممكن أن نوجز تقويمًا لنظرية ليفي شتراوس في القرابة من دون أن نواجه البيانات الإثنوجرافية، فمن ناحية، فإن تفسيرًا ساذجًا لنظرية ليفي شتراوس يمكن دحضه بجلاء شديد بواسطة البيانات الإثنوجرافية، من دون أن يكون ضروريًا فحص تلك البيانات تفصيليًا، ومن ناحية أخرى، لكي يوفق ليفي شتراوس بين نظريته والبيانات التي تظهر مناقضة لها فإنه يقدم سلسلة من الأدوات المنهجية والمفهومية التي تحرم النظرية من أي مضمون حقيقي، ومن ثم يجعلها غير قابلة للدحض بصورة جازمة.

وحين أجادل بأن تحليلات ليفي شتراوس غير مرضية لأنها غير قابلة للدحض فأنا لا أريد أن أطابق بين نفسي وفلسفة العلوم البوبرية، التي طبقا لها يكون مسموحًا فقط للنظرية أن تدعي وضعًا علميًا إذا كانت قادرة على توليد تنبؤات تجريبية يمكن أن تُدحض تجريبيًا. وقد تم انتقاد هذه الفلسفة بشكل واسع استنادًا على عدد من الأسس. أولا: على الأسس الفلسفية بأنه ليس

من الممكن أن نحدد بأي معنى مطلق ما لا يكون تنبؤا تجريبيًا أو ما يمكن أن يتضمن دحض مثل هذا التنبؤ. ثانيا: حول الأسس الأكثر براجماتية بأنها تفرض على نحو غير ملائم شروطا مقيدة على أنواع النظرية التي ستسمح بها.

وحين أشجب نظرية ليفي شتراوس باعتبارها غير قابلة للدحض فإنني أستخدم المصطلح بمرونة أكثر مما يفعل بوبر، سواء كمعيار للقابلية للدحض أو في الصرامة التي يطبق بها. وأنا لا أعتقد أنه من الضروري الارتباط بمنظور بوبرى وضعي المنزع للاعتقاد بأن نظرية لها ادعاءات علمية يجب أن يكون لها إما بعض المضمون التجريبي أو الاحتكام الحدسي الذي يمكن أن يقودنا إلى توقع أنها يمكن أن تعطي في النهاية مضمونًا تجريبيًا. سوف أبرهن في هذا الفصل على أن نظرية ليفي شتراوس عن القرابة ليس لها مضمون ذو دلالة تجريبية، أضف إلى ذلك أنها مضادة للحدس، حتى إنه ليس هناك سبب يدعو للاعتقاد أنها يمكن أن تعطي أبدا أي مضمون.

إذا كان على النظرية أن يكون لها مضمون تجريبي فيجب أن تخبرنا شيئًا عن العالم. وحين تخبرنا ماذا يشبه العالم فعلى النظرية أيضًا أن تخبرنا ما الذي لا يشبهه العالم، ومن ثم لكي تحوز أي مضمون تجريبي يجب على النظرية أن تكون غير متسقة مع بعض حالات العالم على الأقل، بمعنى آخر يجب أن تكون قابلة للدحض على الأقل من ناحية المبدأ. إن نظرية ليفي شتراوس عن القرابة غير قابلة للدحض لأنها متسقة مع أية مجموعة ممكنة من البيانات. لا تخبرنا نظريات ليفي شتراوس بأي شيء عن شكل أو اشتغال أنظمة القرابة التي يمكن أن نجدها في المجتمعات القائمة فعلًا، ما تفعله هو أنها تختزل هذه الأنظمة إلى نماذج مجردة يفترض أن لها موقعًا في اللاوعي والذى يفترض أنها تثوى في أساس الأنظمة الملاحظة على الأرض كما تعطيها معناها. ومن ثم فإن نظرياته لا تخبرنا عن العالم، وإنما عن المعاني المفروضة على العالم بواسطة لاوعي ما.

وليس هناك من شيء يعترض عليه في حد ذاته حول إدخال مفهوم اللاوعي. ومما لا شك فيه أن نظرية اللاوعي يمكن أن تُعطي مضمونا تجريبيًا ذا مغزى في الحالة التي إما أن يقدم فيها اللاوعي رابطة بين ماضٍ قابل للتحقق والحاضر ومن ثم تكون تشكيلات اللاوعي النموذجية التي تثوى في أساس أشكال السلوك المعاصرة مرتبطة مع خبرات الماضي النموذجية، أو إذا كان ذلك الذي يمثل في لحظة ما لاوعيا، يمكن خلال التحليل، أن يصبح وعيًا وهكذا يكون اللاوعي مجرد وعي مغمور تحت السطح.

وعلى الرغم من أن التقويم العلمي للنظريات التحليلية النفسية يطرح مشكلات منهجية

ومفهومية ضخمة، فليس هناك شك في أنه حين تُصاغ بدقه يكون لهذه النظريات مضمون تجريبي لأنها تقدم سبيلًا مباشرًا أو غير مباشر إلى اللاوعي. وعلى أية حال فإن استخدام ليڤي شتراوس للمفهوم لا يؤدي إلى هذا الإمكان. فمن ناحية، اللاوعي مسبق التشكل ومن ثم لا يمكن أن يرتبط بأي ماضٍ تجريبي. ومن ناحية أخرى، فالمعاني التي يعزوها ليڤي شتراوس إلى اللاوعي لا تتطابق، وفي بعض الحالات تتناقض بوضوح مع المعنى الواعي الذي يعزوه المشاركون لأنظمة القرابة عندهم.

وعند ليڤي شتراوس يمتلك اللاوعي أساسًا في الجهاز العصبي، انه المفهوم الذي يتوسط بين العقل والمادة (وهذا سبب إمكان قيامه بكل خدع الديكارتية)، ولكن مادامت المشكلات العلمية والمفهومية المتدخلة في تحديد البنية التحتية العصبية للفكر هي - على الأقل - هائلة، فحتى الإحالة إلى علم الأعصاب لا يمكن واقعيًا أن ينتظر منها أن تمد النظرية بأي مضمون تجريبي. وعلى ذلك فليس هناك دليل، وليس من دليل ممكن، يمكن أن يقودنا إلى الاعتقاد بأن نظرية ليڤي شتراوس قد كشفت حقيقة عن معنى موضوعي لاواع.

إن نظرية من دون مضمون تجريبي، أو (نظرية) مدحوضة منهجيًا، ليست بالضرورة من دون قيمة علمية. فربما يمكن تعديل وتطوير النظرية حتى تقدم تفسيرًا أكثر إثمارًا بكثير. وعلى الرغم من أن نظرية ليڤي شتراوس عن القرابة مضادة للحدس، بمعنى أنها تدعي أن المعنى الحقيقي لأنظمة القرابة تختلف تمامًا عن المعنى الذي يعزوه المشاركون فيها لهذه الأنظمة، فربما يمكن لنظريته أن تُطور حتى تقدم تحليلًا متماسكًا لمعنى موضوعي في أنظمة القرابة لا يتضمن إحالة مجانية إلى لاوعي لا سبيل إليه. ولكن بالأحرى لأن تجد المعنى "الموضوعي" لأنظمة القرابة محايثًا في الأنظمة ذاتها. وهذا هو الاتجاه الذي تطور فيه عمل ليڤي شتراوس بواسطة الأنثروبولوجيا البنيوية. وهو على أية حال، تطور برهن على أنه لم يكن أكثر إثمارًا مما لنظرية ليڤي شتراوس الخاصة.

وأنوي في هذا الفصل أن أبحث نظرية ليڤي شتراوس عن القرابة قبل الانتقال إلى الفصل التالى لآخذ في الاعتبار التطورات الأخيرة التي ألهمتها مؤلفات ليڤي شتراوس.

١ ـ النظرية العامة للتبادلية.

أ ـ النظرية العامة للتبادلية وحظر إتيان المحارم:

يقدم لنا "البنى الأولية للقرابة" نظريتين مختلفتين، إلا أنه على الرغم من ارتباطهما، يمكن أن نُميز كلا منهما عن الآخرى. فالنظرية العامة للتبادلية تسعى إلى تأسيس أن مبدأ التبادلية هو شرط إمكان المجتمع ومن ثم يجب أن يكون له أصل لاواع نفسي شامل، كما تسعى نظرية القرابة أن تبين أن مجال مؤسسات القرابة والزواج يعبر عن مبدأ التبادلية ومن ثم، على الأقل في المجتمعات غير الكتابية (الأمية)، فإنه يقدم الإطار للمجتمع. سوف أعالج النظرية العامة للتبادلية في هذا الجزء من الفصل قبل أن أنتقل إلى نظرية القرابة في الجزء التالى.

وحتى يؤسس وضع مبدأ التبادلية فقد كان على ليفي شتراوس أن يؤسس تجريبيًا أن التبادلية بالفعل شاملة، وعليه أن يؤسس نظريًا أنه لا يمكن لمجتمع أن يوجد من دون التبادلية. يحاول شتراوس أن يؤسس شمولية التبادلية بربطها بالشمولية المفترضة لحظر إتيان المحارم، ثم ينطلق ليفي شتراوس بعدئذ لمحاولة تأسيس ضرورة التبادل بالإحالة ابتداء للمتطلبات السوسيولوجية القاضية بأن المجتمع ينظم توزيع الموارد الشحيحة (التى تتصف بالقلة والندرة)، وفيما بعد بالإحالة إلى الوظيفة النفسية للتبادل الرمزي كطريقة للاستجابة للحاجة النفسية للأمان. ينطلق ليفي شتراوس من الحجة الأخيرة عن الوظيفة النفسية للتبادلية ليؤسس نظريته الخاصة باللاوعي كشرط لإمكان التبادلية، وكذلك المجتمع.

ويحاول ليفي شتراوس أن يؤسس شمولية التبادلية بربطه بالحظر الشامل المفترض لإتيان المحارم الذي يضع خطًا فاصلًا بين الطبيعة والثقافة، وهذه الحجة لها بعض المغزى لأنها تقدم رابطة وثيقة تعود إلى فرويد، الذي ألهم كتابه "الطوطم والتابو" هذه الحجة بلا شك، كما تقدم صلة تمضي نحو لا كان، الذي أعاد إدماج صيغة ليفي شتراوس داخل التحليل النفسي، وبالنسبة إلى ليفي شتراوس فإن حظر إتيان المحارم هو "الخطوة الأساسية التي بسببها، وبواسطتها، وفوق كل شيء بها، أنجز التحول من الطبيعة إلى الثقافة"[1].

وينتقد ليفي شتراوس النظريات القائمة عن حظر إتيان المحارم لفشلها في تفسير ذلك الطابع المزدوج للحظر. فهو ليس طبيعيًا بشكل خالص، ولا ثقافيًا بشكل خالص، ولا هو بضعة من الطبيعة، وبضعة من الثقافة، إنه نقطة التحول من الواحدة إلى الآخرى.

وعندئذ يقدم ليفي شتراوس تفسيره الخاص. إن حظر إتيان المحارم هو القاعدة التي تؤكد أولوية الثقافة في الأمور الجنسية، وأهمية القاعدة ليست فيما تمنع، بل فيما تفرض:

"إن حظر الاستعمال الجنسي للابنة أو للأخت يفرض عليهما أن يمنحا في الزواج إلى رجل آخر، وفي الوقت نفسه فإنه يؤسس حقًّا في ابنة أو أخت هذا الرجل الآخر.... مثل الزواج الخارجي، الذي هو تطبيقه الاجتماعي الموسع لذا فإن حظر إتيان المحارم هو إحدى قواعد التبادلية.... إن مضمون الحظر ليس مستنفدًا بحقيقة الحظر: والأخيرة مؤسسة فقط حتى تضمن وتؤسس، مباشرة وغير مباشرة، فورًا أو توسطًا، تبادلًا ما"[٦].

وهكذا فنحن نجد أن حظر إتيان المحارم هو الوجه الآخر للتبادل. إذا حرمت المرأة على جماعتها، فيجب من ثم أن تقدم إلى (جماعة) أخرى، وليس شمول حظر إتيان المحارم ذا مغزى في حد ذاته، بل هو مغزى كمؤشر على شمولية التبادلية، على أية حال تلك الحجة، أقل ما يقال فيها، إنها غير مقنعة.

في المحل الأول، وكما أشار الكثيرون، فإن حظر إتيان المحارم هو قاعدة تحكم العلاقات الجنسية بينما تحكم قاعدة التبادلية الزواج. وعلى الرغم من أن هاتين القاعدتين ربما كانتا مرتبطتين ارتباطا وثيقا فقد تكونان مختلفتين بوضوح في مجموع الأفراد الواقعين تحت نطاقها. إن حجة ليفي شتراوس تقول بأن "حظر إتيان المحارم يؤسس اعتمادًا متبادلًا بين العائلات، فارضًا عليهم (مجبرًا إياهم)، من أجل أن يخلدوا أنفسهم، أن ينشئوا عائلات جديدة"[٧] ومن ثم يفرض حظر إتيان المحارم على الأغلب زواج العائلة الخارجي، وهو يتضمن هذه التبادلية فقط بأكثر المعاني مرونة.

وتثار حجة ثانية هي شمولية حظر إتيان المحارم. إنه من الصحيح أن كل مجتمع لديه مجموعة من القواعد التي تحكم العلاقات الجنسية، ولكن هذه القواعد تتنوع بشدة من مجتمع إلى مجتمع، في كل من الاتساع والمغزى الثقافي، إلى الحد الذي يكون فيه إتيان المحارم في بعض المجتمعات جنحة تستأهل بالكاد التعليق عليها. وما هو شامل إذن، ليس مضمون الحظر ولكن بالأحرى حقيقة أن هناك قواعد من نوع ما تنظم العلاقات الجنسية بين الأقرباء. بهذا المعنى فإن حظر إتيان المحارم ليس أكثر شمولية من - على سبيل المثال - قواعد آداب المائدة. إن حظر إتيان المحارم هو مسألة لإبعاد الانتباه عن القضية الرئيسية، لأن قواعد الزواج في ذاتها شاملة، والزواج يربط على نحو شامل الأفراد والجماعات.

إن أكثر نقاط الضعف أهمية في حجة ليفي شتراوس هي محاولة تأسيس ضرورة التبادلية على ركيزة شموليتها المفترضة. ليس هناك من سبب يدعو لعدم وجوب أن تكون الظواهر الثقافية شاملة، ومن ثم لا مبرر لمطابقة الشامل بالطبيعي. وبينما أنه من الصحيح أن شرط إمكان المجتمع سوف يكون شاملًا، فليس من الضروري أن أي شيء يكون شاملًا وجزءًا من ثقافة ما سوف يكون إما طبيعيًا، أو شرطًا لإمكان المجتمع. إن ما هو قبلي لا يمكن أن يكتشف أبدا تجريبيًا، ولكن فقط بواسطة البرهان النظري، لأن البرهان النظري فقط يمكن أن يفصل بين الشامل مصادفة، الذي من دونه لا يوجد المجتمع، والشامل بالضرورة الذي من دونه لا يمكن للمجتمع أن يوجد.

ب ـ الوظيفة الاجتماعية للتبادلية.

يقدم ليفي شتراوس مثلًا هاتين الحجتين على ضرورة التبادلية؛ الحجة الأولى، سوسيولوجية، وهي أنها أثر متخلف عن التحليلات الأسبق للتبادلية ولاتحتاج لاحتجازنا طويلًا. أما الحجة الثانية هي أن التبادلية موظفة لتوزيع الموارد ـ وخاصة النساء ـ بين المجموعات الاجتماعية فهى التي تستحق الوقوف عندها. إنها حجة تشير ـ من ثم ـ إلى تبادلات حقيقية بين المجموعات المتماسكة، وليس إلى تبادلات رمزية فقط، وهي حجة تظهر فقط في الفصول الأولى من "البنى الأولية للقرابة".

فالتبادلية مطلوبة من أجل تجاوز المشكلات التي سببها عدم المساواة في توزيع النساء. كائنات ذات قيمة هناك حاجة إليهن لأنهن يعملن وينتجن أطفالًا لهم قيمة. وتنشأ المشكلات بسبب "ميل عميق لتعدد الزوجات، يوجد عند كل الرجال"[١] ويحتاج المجتمع، إلى أن يتولى توزيع هذه الأشياء الثمينة وأن لا يترك هذا التوزيع للمصادفة أو للأنانية الفردية، ومن ثم تعبر التبادلية عن سيادة الجماعة في توزيع الأشياء الثمينة.

وهذه الحجة ليست مطورة جيدًا في البنى الأولية. مرة أخرى المسألة هي شمولية وضرورة هذه الوظيفة. إن شموليتها ليست مطلقة بوضوح، لأن المجتمعات يمكن أن توجد بغير مساواة شديدة في توزيع النساء. أضف إلى ذلك، أن التبادلية ليست ـ في حد ذاتها ـ آلية توزيعية على الإطلاق: إنها آلية تداولية، والتداول لا يحدث إلا بمجرد توزيع الموارد.

إن قواعد الزواج التي اهتم بها ليفي شتراوس في "البنى الأولية" لا تتضمن أية مواصفات كمية، انها ببساطة تقول لرجل أن يذهب ليجد زوجة. ومن ثم فإن تطبيق هذه القواعد لن يكون

له أثر على توزيع النساء. على سبيل المثال، رجل له أكثر من نصيبه من الأبناء سوف يكون قادرًا على أن يؤمن نصيبًا أكبر من الكنات. وبصفة عامة، من ثم فإن توزيع النساء غير متأثر بقواعد الزواج، بالرغم من أنه من الممكن عرضًا أن تكون هناك آليات إعادة توزيع، مثل نظام المهر (ما يدفعه الزوج للعروس)، مضافًا إلى قاعدة الزواج.

لذلك، ليس واضحًا ما هو شامل بشأن الوظيفة التوزيعية، ولا القواعد التي يدرسها ليڤي شتراوس في الحقيقة تنتج إعادة توزيع. وأخيرًا، على الرغم من أن أي مجتمع ينبغي أن تكون له آلية ما لتوزيع منتجاته، فإن شكل هذه الآلية يختلف من مجتمع إلى آخر. أضف إلى ذلك، أنه من الممكن تمامًا أن مجتمعًا يمكن لبقائه أن يضار بطريقة أو بأخرى بوجود عدم المساواة يمكن أن يطور آليات بديلة باتجاه إعادة توزيع يمكن أن تصون التماسك الاجتماعي من دون المساس بعدم المساواة (كما هي الحال لدينا) من ثم فلا أساس لاشتقاق وظيفة شاملة من حاجة إلى تنظيم إعادة التوزيع لأن الأخير ليس له مضمون جوهري شامل.

جـ- نحو نظرية نفسية للتبادلية.

تتغير الحجج في مجرى البنى الأولية. فلم تعد تأثيرات التبادلية التوزيعية المفترضة هي التي تجعل التبادلية شرط إمكان المجتمع، ولكن بالأحرى قيمتها الرمزية. بعد الفصول القليلة الأولى يُنظر إلى التبادلية باعتبارها مؤسسة ذات دلالة رمزية بشكل خالص حتى إنها أصبحت عند نهاية الكتاب نظامًا للاتصال أكثر منها نظاما لتوزيع القيم. استبدل بالنزاع حول التوزيع نزاع له أصل نفسي، ومن ثم له حل رمزي، وقد أعطيت الحاجة إلى التبادل ضمنيًّا وعلى وجه الحصر أساسًا نفسيًّا وليس اجتماعيًّا، ويتبع هذا التطور إدخال العقل كأساس للتبادل.

لقد جادل ليڤي شتراوس في البداية بأن التبادلية تعبر عن سيادة الجماعة في توزيع الأشياء الثمينة. على أية حال فإن مطالب الجماعة لا تجعل نفسها فعالة مباشرة عند ليڤي شتراوس، كما تفعل عند دوركايم، لأن الجماعة لا وجود لها باستقلال عن أعضائها الأفراد، ومن ثم، على الرغم من أنه في البداية يعطى إجابة سوسيولوجية عن سؤال لماذا يجب أن تكون التبادلية شرط إمكان المجتمع، فإن حقيقة التبادلية يجب أن تفسر بالإحالة إلى نفسية الفرد، فالتبادلية من ثم، ليست مفروضة بواسطة سلطة خارجية، وليست متبناة بشكل واعٍ، لا تنبثق كاستجابة عفوية من الفرد لتعايشه مع الآخرين:

"إذا أُعترض على أن مثل هذا الاستدلال غاية في التجريد ومصطنع ليجرى في مستوى

شديد البدائية، فيكفي أن نلاحظ أن النتيجة ـ وهي المناط ـ لا تفترض أي استدلال شكلي وإنما ببساطة الحل العفوى لهذه الضغوط النفسية ـ الاجتماعية التي هي الوقائع المباشرة للحياة الجماعية"[٥].

وكان ليڤي شتراوس بدءًا من مقالاته النظرية الأولى يبحث عن تفسير نفسي مُرضٍ للتبادلية، وحيث إن هذا هو عماد النظرية بمجملها، وفي النهاية بنيوية ليڤي شتراوس ككل، فلم يكن من الممكن اعتبار نظريته مكتملة حتى تحقق مثل هذا التفسير. وكانت المشكلة أنه لم تكن أي من النظريات النفسية المتاحة بالنسبة إلى ليڤي شتراوس ملائمة على الإطلاق.

وغالبا ما تقدم البنى الأولية كتطبيق لنظريات ومناهج اللسانيات البنيوية على أنظمة القرابة. وإذا أخذنا في اعتبارنا تأثير اكتشاف ليڤي شتراوس للسانيات على فكره لاحقًا، فإنه مما يثير الدهشة أن هناك علامات قليلة لهذا التأثير في "البنى الأولية". لقد ارتبط ليڤي شتراوس باللسانيات من خلال رومان ياكوبسون، الذي قابله في نيويورك في أواخر عام ١٩٤١، وحضر دروسه في ١٩٤٢ ـ ١٩٤٣. وقد بدأ ليڤي شتراوس كتابة "البنى الأولية" عام ١٩٤٣، على الرغم من أن كثيرًا من هذا البحث كان قد تم آنئذ، وأُكمل في بداية ١٩٤٧. وعلى أية حال، لم يكن مقتنعًا حتى، "حوالى ١٩٤٤" الذي أصبح فيه مقتنعا بتماثل "قواعد الزواج والنسب" مع تلك "السائدة في اللسانيات".

وكان أول عمل منشور لليفي شترواس يشى بالإلهام اللساني، مقالة في مجلة (كلمة) عام ١٩٤٥ أعيد طبعها في الأنثروبولوجيا البنيوية، وجرى الاقتباس منها كثيرًا منذئذ، تنكر بوضوح أن المنهج يمكن أن يطبق على مصطلحات، على موضوع بحث البنى الأولية، مطبقًا إياه بدلا من ذلك على أنظمة المواقف، التي كان سيكرس لها مشروع مجلد ثالث من دراسات القرابة. في مقاله عام ١٩٤٦ "حول علم الاجتماع الفرنسي "، لاتزال اللسانيات غير ذات امتياز بصفة خاصة، أما الفلسفة، علم النفس، التاريخ، إلى آخره، فقد انتقيت كأنظمة تكميلية في دعوة لعلم الاجتماع للعودة إلى دراسات أكثر عيانية.[٦]

ولا تلاحظ أهمية اللسانيات في "البنى الأولية" بشكل خاص إلا في الفصل الختامي، إذ عرضت المقارنة بين النساء والكلمات والإحالة النظرية الوحيدة ذات الدلالة إلى اللسانيات في مجمل الكتاب (ص ٩٣ ـ ٩٤) تعرض مسألة سبق أن قدمت بالإحالة إلى علم نفس الجشطالت (ص ٨٩ ـ ٩٠) أيًا ما كان "الإلهام النظري" الذي يدين به لرومان ياكوبسون واعترف به في

المقدمة، فإن، هناك أثرا شديد الضآلة لتأثير اللسانيات في "البنى الأولية".

يمكن أن يكون فرويد الذي قدم النظرية قبلا في "الطوطم والتابو" هو المصدر الواضح للنظرية النفسية التي يمكن أن تفسر الأصول النفسية للتبادلية. لقد رأينا آنفا أن الاتصال بعمل فرويد هو الذي جذب انتباه ليڤي شتراوس إلى اللاوعي. ولكننا قد رأينا أن ليڤي شتراوس كان ينظر إلى اللاوعي من أجل علم نفس، عقلاني، ذهني سوف يحارب به النظريات التي اعتمدت على العاطفي واللاعقلاني. لم تكن نظرية فرويد في هذا الصدد بأفضل من تلك النظريات التي سعى ليڤي شتراوس لإزاحتها وتحديدا لأنها في النهاية لا عقلانية.

لقد رأينا أن كلا من دوركايم وبرجسون قد عارضا ـ كل منهما بطريقته ـ المجتمع بالفرد وكذلك العقلاني باللاعقلاني، والعقل بالعاطفة، بينما سعى ليڤي شتراوس إلى أن يسترد العقل والذكاء للفرد. في هذا الصدد يشبه فرويد وخاصة فرويد في "الطوطم والتابو" شبها كبيرا دوركايم وبرجسون. أضف إلى ذلك أن "الطوطم والتابو" يضاعف الجناية بأن يضيف إليها برهانا ميتافيزيقيًا (وغالبا دوركايميًا) تطوريًا كاملًا. وفي هذا الصدد فإنه بالنسبة إلى فرويد رعب إتيان المحارم الذي يثوى في أساس تابو إتيان المحارم والمؤسسة الاجتماعية للزواج الخارجي (الزواج خارج الجماعة بغض النظر عما إذا كانت عائلة، عشيرة، بطن، أو أيًا ما كانت) يفسر بالإحالة إلى حادثة تاريخية واقعية أو أسطورية يعاد إنتاجها في الأجيال المتعاقبة. من ثم يفسر الوجود المعاصر لحظر إتيان المحارم كراسب تطوري لاستجابة أصلية لا عقلانية نفسية.

بغض النظر عن قدر تأثر ليڤي شتراوس بفرويد، فإن تفسير الأخير لحظر إتيان المحارم هو غير مرضٍ تمامًا. أولًا: لا يمكن أن تقدم النظرية تفسيرًا للوجود المعاصر لحظر إتيان المحارم لأن أصوله النفسية محالة إلى ماضٍ بعيد وأسطوري. ولا يمكن أن يدعي أن استمرار إتيان المحارم يعبر عن استمرار الدوافع النفسية التي ولدته لأن ليڤي شتراوس يصر على أن الأحاسيس هي استجابة لنظام عقلي معياري ولا يمكن أن تسبقه. ومن ثم فإن الرعب المعاصر لإتيان المحارم ينبغي أن يفسر من خلال حظره وليس العكس (وهكذا فإنه لذو مغزى أن يدرس فرويد تابو إتيان المحارم ويدرس ليڤي شتراوس حظر إتيان المحارم).

ثانيًا: تختزل النظرية الثقافة إلى استجابة طبيعية لا عقلانية. وهكذا فإن الثقافة بعيدة عن أن تعبر عن الطبيعة الاجتماعية للحيوان الإنساني، فهي مؤسسة بالنسبة إلى فرويد على كبت الجوانب الأساسية الإنسانية؛ فالثقافة والعقل الذي تجسده غريب جوهريًا عن البشر الذين

يتضمنونه. الثقافة، أبعد من أن تكون وسيلة التحقق الذاتي الإنساني، أبعد من أن تكون الوسيلة التي ترفع بها الإنسانية نفسها فوق الحيوانية، تمثل بالنسبة لفرويد استلاب الكائن الإنساني عن طبيعته أو طبيعتها.

بينما لم يكن ليفي شتراوس ليختلف على أنه من الممكن للثقافة أن تطور أشكالًا مستلبة، فإن هذا الاستلاب لا يمثل فرضًا من العقل على الغريزة، وإنما بالأحرى انحراف العقل من أجل غايات أنانية. بالنسبة إلى ليفي شتراوس فإن فرويد، مثل برجسون وليفي برول، لا بد أنه مثل ردة عن الإنجازات الإيجابية لعلم الاجتماع الدوركايمي، وبصفة خاصة عن إصرار دوركايم على أن ميلاد الثقافة هو ميلاد العقل، وإن إنجازات الثقافة تقود إلى فرض الذكاء على الغريزي. وبالنسبة إلى ليفي شتراوس لم تكن المهمة هي رفض هذا الإصرار، وإنما فقط رفض مفهوم الثقافة باعتباره واقعًا خارجيًا وقف فوق وضد الفرد وأن يبحث بدلًا من ذلك عن أساسه في عقل الفرد. هذا مغزى رفض ليفي شتراوس لفرويد، ولعودته إلى روسو كما سوف نرى.

وفي الواقع يقدم ليفي شتراوس في "البنى الأولية" تقويمه للأسس النفسية للتبادلية ليس من خلال إحالة مباشرة إلى فرويد، ولكن بإحالة إلى علم نفس الطفل. وهو يجادل بأن عقل الطفل يقدم لنا استبصارا متفردًا للسمات الشاملة للعقل لأنه كان أقل تعرضًا للشرط الثقافي، ولكن ليس ـ كما يتبنى البعض ـ بسبب أن عقل الطفل يتوافق مع مرحلة أكثر "بدائية" من التطور الذهني.

ربما نخمن نظرًا للإحالة إلى علم نفس الطفل أنه ربما كان لبياجيه تأثير مبكر على ليفي شتراوس، وبالفعل فإن ليفي شتراوس يناقش عمل بياجيه في "البنى الأولية"، فقط ليستبعد فرضيته التطورية، مجادلًا بأن "عقليات" مختلفة تعكس ظروفا مختلفة، حتى أن كل فكر، الراشد والطفل، "المتحضر" و "البدائي" هو عقلي بصورة حاسمة. من ناحية أخرى، في إطراء حديث توج ليفي شتراوس بياجيه باعتباره المفكر الذي أعطى الأولوية للنشاط الذهني وللوظائف الإدراكية حين كان علم النفس على وجه الضبط في خطر أن يكون "مغمورًا بالأفكار المشوشة في ظل هجوم (مزدوج بين) البرجسونية والفرويدية (بالأحرى من المقلدين أكثر من المؤسسين). وهكذا فإن علم النفس والفلسفة أمكن أن ينتزعا نفسيهما من المستنقع العاطفي الذي بدءا في الغرق فيه"[١١] على أية حال لا يعترف ليفي شتراوس بتأثير مباشر على "البنى الأولية" فيه، وعلم

نفس الطفل الذي يحيل إليه هو الخاص بسوزان إيزاكس.

يقتبس ليفي شتراوس بحثًا لسوزان إيزاكس الذي يبين تطور مفاهيم التحكيم وسط الأطفال والصغار. يجد الأطفال أنفسهم في مواقف مخاصمة بسبب رغبتهم في امتلاك أشياء تخص الآخرين، ويتسبب هذا في علاقة معاداة بين الذات والآخر التي يجب أن تحل إذا كان على المجتمع أن يوجد على الإطلاق. هذا العداء مبطن بحاجة نفسية إلى الأمان. إن حاجتي إلى الأمان تجعلني أريد الأشياء الثمينة لدى الآخرين، في حالة إذا ما احتجتها لنفسي. هذه الحاجة إلى الأمان يمكن، على أية حال، أن تشجع فقط من خلال التعاون، الذي هو مؤسس كتبادل. إن مؤسسة تبادل النساء هي بالفعل استجابة لوصية تايلور "تزوج في الخارج أو تقتل في الخارج".

يثبت الاتجاه إلى علم نفس الطفل، بالنسبة إلى ليفي شتراوس الاعتقاد بأن التبادلية ليست شيئًا مفروضًا من المجتمع في استجابة للاحتياجات الاجتماعية، ولكنها شيء ينبثق عفويًا من "الضغوط النفسية ـ الاجتماعية للحياة الجمعية" إنه ـ من ثم ـ شيء يوجد سلفًا في العقل قبل أن يتمأسس في المجتمع.

ويستمر ليفي شتراوس ليعين "البنى الأساسية للعقل" التي تثوى خلف التبادلية وهذه البني "الشاملة" ثلاث:

"إن ضرورة القاعدة كقاعدة، فكرة التبادلية بوصفها الشكل الأكثر مباشرة لتكامل التعارض بين الذات والآخرين، وفي النهاية، الطبيعة التركيبية للهدية، أي النقل المتفق عليه للأشياء الثمينة من فرد إلى آخر يحول هذين الفردين إلى شريكين، ويضيف صفة جديدة للأشياء الثمينة المنقولة"(١)

هذه هي البنى الأساسية للعقل التي تجعل المجتمع ممكنا. يجب أن يكون من الممكن تصور ما الذي تتضمنه قاعدة. يجب أن تُرى التبادلية كاستجابة عفوية لتجربة التعارض بين الذات والآخر. يجب أن يكون للعقل القدرة على منح الموضوع المتبادل مغزى أو دلالة. ويشتق هذا المغزى من حقيقة أن الموضوع بمثابة هدية تصادق على تحالف، ومن ثم فهي رمز لهذا التحالف.

وبعد ذلك بقليل، يقدم ليفي شتراوس وصفًا أكثر "شكلية" لقدرات العقل: "تتحدد قدرة الإنسان على الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة بأن يفكر في العلاقات البيولوجية كأنظمة للتعارضات"(١) ويجادل سيمونس بأن هذه القدرة نفسها تفسر الثلاث السابقة، بينما يعتبرها دافي

قدرة إضافية. على أية حال، فإنها بكل تأكيد قدرة متضمنة في "البنى" الثلاث السابقة من دون أن تكون بذاتها مفسرة لشيء.(١٠)

تتضمن القدرات المذكورة أن العقل يفعل أكثر من أن يفرض ببساطة علاقة، لأن لهذه العلاقة طابعًا نوعيًا، وقوة نوعية. إنها لا تربط فحسب، وإنما تدمج الفرد في المجتمع من خلال إيباء رمزي. فاللاوعي، تمامًا مثل التبادلية ذاتها، ليس من ثم ببساطة قدرة شكلية في هذه المرحلة من تطور فكر ليڤي شتراوس، إن له مكونا فعالا وهكذا فإن نظرية اللاوعي في "البنى الأولية" ليست نظرية اللاوعي الشكلي الخالص، التوافقى الذي أخذه ليڤي شتراوس فيما بعد من اللسانيات البنيوية.

في الواقع فإن نظرية الأسس العقلية للتبادلية التي عرضت في "البنى الأولية" ليست حقًا نظرية نفسية على الإطلاق. "البنى" التي وصفت توا لا تشير مباشرة إلى خصائص العقل. إنها تصف قدرات ينبغي أن تكون للعقل أكثر من العقل بالأحرى الذي يمنحها هذه القدرات. ومن ثم فإن ما تصفه ليس العقل وإنما "مفهوم" التبادلية ـ قاعدة تؤثر في إدماج الأفراد في المجتمع بوسائل التعامل الرمزي. إن الممارسة التي انهمك فيها ليڤي شتراوس هي في هذه اللحظة منطقية أكثر منها نفسية، لأنه يعد الشروط المنطقية المسبقة لمفهومه عن التبادلية. وهكذا فإن دعامات التبادلية هي قبليات حقيقية. هذه "البنى" ذاتها لا تقدم تفسيرًا للتبادلية: إن هذه البنى ذاتها ينبغي أن تفسر من قبل علم نفسٍ وافٍ.

يبدو أن هناك قليلا من الشك في أن النظرية التي آمن بها ليڤي شتراوس بداية يمكن أن تقدم الأسس النفسية لنظرية التبادلية لم تكن تلك الخاصة باللسانيات البنيوية، ولا الخاصة ببياجيه وإنما تلك الخاصة بعلم نفس الجشطالت، التي كانت تملك بالضبط المفهوم الغائي للبنية الذي تطلبه، كانت المقاربة الجشطالتية متكيفة تمامًا مع اهتمامات ليڤي شتراوس. وكما لاحظ بياجيه:

"يمثل الجشطالت النفسي نموذجا للبنية يروق لهؤلاء الذين ـ سواء اعترفوا بذلك أم لا ـ يبحثون بالفعل عن بنى ربما يظن أنها "نقية" غير ملوثة من قبل التاريخ أو التكوين، بلا وظيفة ومنفصلة عن الذات".(١١)

وفي مقدمة "البنى الأولية" يستوعب الكتاب في الحركة الجشطالتية، وقد أكد ليڤي شتراوس فيما بعد جذور مفهومه عن البنية في الجشطالت، كما أكد الأصول الجشطالتية المشتركة

لكل من اللسانيات والأنثروبولوجيا، والأخيرة بالإشارة إلى بنيدكت وكروبير بالإضافة إلى عمله الخاص. يشار ضمن الكتاب إلى أولوية العلاقات على الحدود كدرس من علم النفس، وليس من اللسانيات، ومفهوم البنية ذاته مشتق من علم نفس الجشطالت حين يؤكد ليڤي شتراوس على اللاوعي، ومن ثم فإن غائية مضادة للميتافيزيقا هي تحديدًا ما أدخله علم نفس الجشطالت."(١١)

ان مفهوم البنية المعتمد هو جشطالتي أكثر منه لساني بطرق أكثر مغزى: والمبدأ المنظم ـ مبدأ التبادلية ـ جوهري، وليس شكليًّا خالصًا، أساس كل تزامني وظيفي الذي هو ذاته ذو أساس فسيولوجي. مهما يكن من أمر فإن العلاقة بين الشكل وأساسه الفسيولوجي ليست (علاقة) اختزالية، وإنما علاقة تشاكل. المبدأ الوظيفي الذي يفسر البنية مبدأ التبادلية، يفسر باعتباره نتاجًا لمحاولة استعادة التوازن وهو المبدأ المركزى للجشطالت.

إن الأساس الجشطالتي للبنى الأولية هو غاية في الأهمية، لأنه يعطي هذا العمل انفتاحا مفقودًا مع الإدراك المتأخر. وهذا يعني بصفة خاصة أن "البنى الأولية" قابل تمامًا للتفسيرات الظاهرياتية، رغم بغض ليڤي شتراوس المعلن للظاهرياتية. هذا التفتح، أو الالتباس، كامن في علم نفس الجشطالت، لأن المشكلة مع علم النفس هذا أن الجشطالت ذاته يبقى ظاهرة غامضة للغاية: من أين يأتي، كيف يوجه؟ من أجل تجنب نوع من الميتافيزيقا الحيوية (ظلال برجسون مرة أخرى) يبدو أن علم نفس الجشطالت عليه في النهاية أن يقرر بين شكل من السلوكية يعبر فيه الجشطالت عن عمليات بيولوجية تدمج مواد الإحساس، وشكل من الظاهرياتية يعبر فيه الجشطالت عن قصدية الذات المدركة. فسر ميرلوبونتي (الذي شرح دقائق الظاهرياتية إلى ليڤي شتراوس حين عاد الأخير إلى فرنسا في نهاية الحرب والذي بقي صديقًا وزميلًا) وسيمون دى بوفوار كليهما البنى الأولية، بالمعنى الأخير، وبالفعل فإن مناقشة ليڤي شتراوس نفسه لعمل ايزاكس بها ترديدات قوية للأصداء الظاهرياتية.

وقد احتفلت سيمون دى بوفوار بالبنى الأولية للقرابة باعتباره تحفة ذات نزعة إنسانية حين ظهر لأول مرة:

"يفترض ليڤي شتراوس.. أن المؤسسات الإنسانية حافلة بالمعنى: ولكنه يبحث عن مفتاحها في إنسانيتها فقط، وهو يتجنب أشباح الميتافيزيقا، ولكنه لا يقبل رغم ذلك بأن هذا العالم يجب أن يكون مجرد إمكان، فوضى، عبث، وسوف يكون سره أن يفكر في المعطي من دون

أن يسمح بتدخل فكر يمكن أن يكون غريبًا عليه. وهكذا فهو يعيد إلينا صورة كون ليس في حاجة إلى أن يعكس السماوات حتى يكون كونًا إنسانيًا ... وتفكيره بشكل جلي جزء من التيار الإنساني العظيم الذي يعتبر أن الوجود الإنساني يحمل في داخله تبريره الخاص ... وهذا الكتاب... بدا على الأغلب موفقًا في مصالحته بين إنجلز وهيجل: لأن الإنسان يظهر في الأصل لنا باعتباره مضادا للطبيعة، وما يحققه تدخله هو الموقف العياني لمواجهة بين ذاتي وذات أخرى والذي من دونه لا يمكن للأولى أن تحدد نفسها. لقد وجدته أيضًا مؤثرًا بتفرد اتفاق أوصاف معينة مع تلك التي طُرحت من قبل الوجودية: حين يؤسس الوجود ذاته يؤسس في الوقت نفسه قوانينه، إنه ليس محكومًا بأية ضرورة داخلية، ومع ذلك فهو يتفادي الإمكان بافتراض شروط انبثاقه المتصاعد."[١٣]

في كتاب "الجنس الآخر"، وعند تحليلها لوضع المرأة، استعارت دى بوفوار نظرية ليڤي شتراوس عن التبادلية وصاغتها بمفاهيم العداء الوجودي بين الذات والآخر.

ومثال ميرلوبونتي بالأحرى أكثر تنويرا. فقد وضع ميرلوبونتي، مثل الوجوديين وحتى ـ ليڤي شتراوس بطريقته الخاصة ـ مشكلة العلاقة بين الذات والآخر باعتبارها، مشكلة معنى واتصال. بالنسبة لميرلوبونتي مشكلة الذاتية المتبادلة هي مشكلة المعنى، والمعنى هو ما يعطينا في النهاية مدخلًا إلى الآخر؛ فلا نستطيع أن نمسك بالمعنى من دون مدخل إلى الآخر لأن جوهر المعنى هو أنه قصدي، ومن ثم فإن إعادة تعيين معنى ما هي إعادة تعيين قصد، قصد الشخص الذي قَصَدَ. كما طور ميرلوبونتي تحليله للمعنى والاتصال تحديدًا من خلال نقد لعلم نفس الجشطالت.

وقد أدان ميرلوبونتي علم نفس الجشطالت الفج بسبب شكليته. لقد أحل سلوكية المنبهات الأولية بسلوكية المنبهات المعقدة، فبقى الجشطالت شيئا شكليًا خالصًا مفروضًا على المضمون. وأعاد ميرلوبونتي من ثم تفسير الجشطالت بمفاهيم قصد الذات.

يقر ميرلوبونتي تمامًا بالطبيعة اللاواعية للقانون الذي يحكم الأنظمة الرمزية، وحتى إمكانية طبيعة العقل هي كذلك حتى إنها تفرض قيودا على هذا القانون وهكذا تقيد أشكال الاتصال التي يمكن أن توجد ولكن بالنسبة إلى ميرلوبونتي يستبعد الطابع القصدي للمعنى تمامًا إمكانية أن اللاوعي يمكن أن يعين معنى، لأن المقاصد لا يمكن أن تكون لا واعية.

لقد رفض ليڤي شتراوس بصراحة تفسير ميرلوبونتي الظاهرياتي لعمله، ولكن مثل هذا

التفسير ممكن في جميع نقاطه نسبة إلى الالتباس المتضمن في "البنى الأولية"، التباسا مشتقًّا من أسسه الجشطالتية. والإحالة القصدية بالنسبة إلى ليڤي شتراوس في تفسير البنى غير كافٍ لأنه يريد أن يبرهن بأن التبادلية حاضرة حتى حين لا تكون متضمنة في قصد أو في وعي. بالنسبة إلى ليڤي شتراوس الجشطالت ليس نتاجًا للقصد، ولكن للنشاط التركيبي للاوعي. لا يلجأ ليڤي شتراوس على أية حال، إلى السلوكية لأن الشكل الخاص للتركيب محدد ثقافيًّا، بالرغم من أن المبدأ التركيبي شامل.

لقد كانت المواجهة مع اللسانيات هي التي أعطت ليڤي شتراوس هذا النموذج الخاص باللاوعي ومكنته من أن يذهب إلى ما وراء التباسات الجشطالت. وهكذا ففي الطوطمية يتبنى شكلا معدلا من نزعة تداعى المعانى التي فيها الكل بوضوح ليس انبثاقا، كما هو الأمر بالنسبة لعلم نفس الجشطالت وعند ميرلوبونتي، وإنما نتاج للنشاط العقلي: "الحال بالتأكيد أن واحدة من نتائج البنيوية الحديثة (وهى لم تعلن، على أية حال، بوضوح) وجب أن تكون إنقاذ علم نفس تداعى المعانى من عدم الثقة الذي لحق به. ولمدرسة التداعى الجدارة الكبرى في رسم حدود هذا المنطق الأولي، الذي يمثل أقل قاسم مشترك بين كل الفكر، لم يكن فشله الوحيد أنه لم يدرك أنه كان منطقًا أصليًّا، تعبيًا مباشرًا عن بنية العقل (وخلف العقل، من المحتمل، الدماغ) وليس نتاجًا حاصلا لفعل البيئة في وعي غير متبلور. وإنما ... إنه منطق التعارضات والتضايفات، الاستبعادات والتضمينات، التساوق والتنافر، الذي يفسر قوانين التداعي، وليس العكس. وكان على نزعة تداعية مجددة أن تُؤسس على نظام للعمليات لن يخلو من تشابه مع الجبر المنطقي."(٥)

د ـ التبادلية في أنظمة القرابة والزواج

تتصل نظرية التبادلية بطريقتين مع تحليل أنظمة القرابة والزواج. يجادل ليڤي شتراوس من ناحية، بأن أنظمة القرابة والزواج تظهر في شمول مبدأ التبادلية، ومن ناحية أخرى، يجادل ليڤي شتراوس في متن "البنى الأولية"، بأن هذه الأنظمة الخاصة للقرابة والزواج يمكن أن تفسر باعتبارها طرقا مختلفة لمأسسة المبدأ. وإننا لمعنيون في هذا القسم بهذا الجدال الشمولي.

إن العلاقة الاجتماعية الأساسية بالنسبة إلى ليڤي شتراوس هي تبادل النساء، ومن ثم فإن القرابة والزواج هي التي سوف تكشف الأساس اللاواعي للمجتمع. لماذا يمثل تبادل النساء العلاقة الاجتماعية الأساسية؟ لماذا:

"لا نغالي إذن، إن قلنا إن الزواج الخارجي هو النموذج الأصلي لكل التظاهرات الأخرى المرتكزة على التبادلية "الذي يقدم القاعدة الجوهرية والثابتة مؤمّنًا وجود الجماعة كجماعة".[15]

إنه بسبب أن المرأة دائما وفي كل مكان هي علامة وقيمة معا. يجري تبادل الكلمات والسلع أيضًا، ولكن الكلمات فقدت صفتها في كونها قيمًا، الذي يفترض أنها قادت البشر أولًا، للاتصال الواحد بالآخر، بينما فقدت السلع صفتها كعلامة. للنساء قيمة اقتصادية، وفي بعض المجتمعات هذا أمر مهم، ولكنها الرغبة الجنسية فيهن هي التي تجعلهن قادرات شموليًا أن يخدمن اندماج المجتمع. إن تبادل النساء من ثم، هو التبادل الوحيد الذي يمكن أن يعبر في كل المجتمع، عن التزام مادي ورمزي بالمجتمع.

يعبر الرجل حين إعطائه أختا أو ابنة للزواج عن التزامة الأساسي بالحياة في المجتمع. هذا الالتزام هو دائما، وعادة، تبادل. لا يحتاج هذا التبادل إلى أن يمأسس كعلاقة يعترف بها بوضوح باعتبارها تبادلا للنساء. تتضمن قاعدة الزواج بالضرورة، بغض النظر عن أن هذه القاعدة إيجابية أو سلبية أن بعض الأفراد يتنازلون عن حق في المرأة التي قدمت لهم في الزواج. والقاعدة ذاتها تمأسس التزاما من الآخرين أن يفعلوا الشيء نفسه، ومن ثم تكون النساء الآخريات متوفرات لهؤلاء الذين يتنازلون عن حقوقهم في المرأة المعنية التي هي ابنة، أخت، ومن ثم:

"ربما لا يكون التبادل صريحًا أو مباشرًا، ولكن حقيقة إنني أستطيع أن أحصل على زوجة هي، في التحليل الأخير، نتيجة حقيقة أن أخا أو أبا قد تنازل عنها"[16]

ليس التبادل "مباشرا أو صريحا" هذه البنية غالبا ما تكون مرئية حتى في أنظمة لم تكن قد تجسدت بشكل عيني"[17] ومن ثم فكل ما يقصد "بالتبادل" هو أن كل العلاقات الاجتماعية تبادلية بمعنى أن الإنسان سوف يتنازل عن شيء للمجتمع إذا قدم له المجتمع شيئا بالمقابل يجب أن يمثل هذا "التبادل" كل العلاقات الاجتماعية إذا لم تكن ترى القاعدة باعتبارها تستمد قوتها من إحدى التقييدات الخارجية مثل العقل الجمعي.

يشترك الأفراد في المجتمع بعفوية، وليسوا مجبرين على أن يشاركوا لا أخلاقيًا أو بالقوة. إن الاعتقاد الأخير هو ما يعطي علم اجتماع دوركايم بعده "الميتافيزيقي" الذي وجده ليفي شتراوس قابلا للاعتراض عليه بشدة ولكن إذا كان على الناس أن يرتبطوا بالمجتمع تلقائيًا فلا بد أن يعرض عليهم شيء ما في مقابل ما يتخلون عنه، وتأخذ العلاقات الاجتماعية شكل عقد وهو عند ليفي شتراوس عقد يبرمونه بحرية. ولكن بلا وعي وليس أمرا مفروضًا من "مجتمع"

فوق فردي. تجريبيًّا هو مدين إلى حد بعيد بهذا الاستبصار إلى موس، وهو يمثل نظريًّا مجرد إعادة طرح لنظرية العقد الاجتماعي. وتكمن الأصالة في محاولة إيجاد العقد الاجتماعي لا في واقع اجتماعي Sui generis منقطع النظير، ولا في الوعي الفردي، وإنما في اللاوعي.

نحن نلاحظ في مجتمعات عديدة أن الرجال يكونون سعداء بأن يتنازلوا عن النساء، بالرغم من أن الزواج ليس معترفًا به بصراحة باعتباره تبادلا. إذا لم يكن الرجال مدركين أن العلاقة تبادلية، فعندئذ لنا أن نسأل لماذا هم مستعدون أن يتنازلوا عن نسائهم؟ إن إجابة ليڤي شتراوس هي أنهم مستعدون للتنازل عن نسائهم لأنهم يعرفون "بلا وعي" منهم أن هذه العلاقة هي بمثابة تبادل. ومن ثم فإن كل علاقة اجتماعية تتضمن تضحية يجب أن تكون مبطنة بلاوعي إن لم تكن بوعي، بمفهوم عن هذه العلاقة كعلاقة تبادل.

ما المضمون التجريبي لهذه الحجة؟ لا يؤكد ليڤي شتراوس أن العلاقات الاجتماعية يمكن تصورها بوعي كعلاقات تعاقدية، وهو تأكيد يمكن أن يُدحض تجريبيًّا دون صعوبة كبيرة، ولكنها مدركة بلا وعي باعتبارها كذلك. ولكن كيف يمكن للأنثروبولوجي أن ينفذ إلى المعنى اللاواعي للعلاقات الاجتماعية؟ كيف يمكن للأنثروبولوجي على أي نحو أن يكتشف أن المعنى الحقيقي للمؤسسات قيد المراجعة يمكن أن يوجد في مبدأ التبادل بينما هذا المبدأ مغلق عليه في لاوعي المشاركين في هذه المؤسسات؟

بالنسبة إلى فرويدي يكون ذلك من خلال التحليل الذي يُظهر ما كان في اللاوعي إلى الوعي حيث يمكن للمحلل النفسي أن يكتشف المضمون المختفي سابقًا للاوعي ويجد التشخيص الذي يؤكد عليه المريض. ولكن لا توجد بالنسبة إلى ليڤي شتراوس مثل هذه العملية من التحليل، وإنه لمن المشكوك فيه أنه سوف يعزو أي مغزى لنتائج مثل هذه العملية. وهكذا فإن ليڤي شتراوس لا يقدم لنا وسيلة للوصول للمعنى اللاواعي للعلاقات الاجتماعية التي يصفها. ليس هناك من طريقة لإيجاد إثبات إيجابي لفرضية ليڤي شتراوس.

مع ذلك ربما يكون من الممكن أن نقدم دعمًا سلبيًّا للفرضية بإظهار أن العلاقات الاجتماعية يمكن تصورها باعتبارها تبادلية. لسوء الحظ فإن هذه دعوى صحيحة كتحصيل حاصل منطقي، لأن مفهوم العلاقة الاجتماعية يتضمن وجود أكثر من طرف مرتبط. ومن ثم فإمكانية التبادل، كما تفهم في نظرية ليڤي شتراوس العامة، هي سلفًا متضمنة في مفهوم العلاقة الاجتماعية. ومن ثم فليس للنظرية مضمون تجريبي أيًّا كان: إذ يمكن تصور أية علاقة باعتبارها

تبادلية. وعلى ذلك لا يعاني ليفي شتراوس أية صعوبة في تحليل علاقات قوة غير متماثلة، مؤسسة التعدد الزوجي وشن الحرب كتعبيرين عن العلاقة التبادلية.

حين ننظر إليه بهذه الطريقة يمكن أن نرى مغزى اللاوعي، والتراجع داخل العقل، بالنسبة لنظرية ليفي شتراوس، ويمكننا أن نرى لماذا كان أساس نظريته، في نظرية العقل، آخر قطعة من الترتيب المتشابك التي تقع في مكانها.

إنه اللاوعي الذي يضمن أن أية علاقة اجتماعية يمكن أن تُرى كعلاقة تبادلية. إن "البنى الأساسية للعقل" التي تثوي خلف التبادلية تنجز هذا بدقة: إنها تصف الشروط النفسية الضرورية لأية علاقة اجتماعية حتى يمكن إدراكها كعلاقة تبادلية وعلى ذلك فليس هناك علاقة اجتماعية قابلة للتصور لا يمكن تمثلها في فكرة التبادلية. وهكذا فبينما يمكن من ناحية تصور دعوى أن العلاقات الاجتماعية كتظاهرات لمبدأ التبادلية هي تحصيل حاصل خالص، وأن دعوى أنه يمكن تصورها كذلك بلاوعي غير قابل للدحض بصورة جازمة، إن نظرية ليفي شتراوس العامة عن التبادل مشدودة بين تحصيل حاصل خاوٍ وبالقدر نفسه تأمل خاو.

لقد ناقشت في الأقسام الأربعة الأخيرة نظرية ليفي شتراوس عن التبادلية كشرط لإمكان المجتمع، وبرهنت في القسم الأول على أن حظر إتيان المحارم لا علاقة له بتنظيم الزواج، ولم يتضمن بأي معنى دال، ضرورة التبادل، وبرهنت في القسم الثاني على أن أنظمة الزواج لا علاقة لها بتوزيع الموارد، وبرهنت في القسم الثالث على أن ليفي شتراوس ليست لديه أية نظرية نفسية مؤسسة تحت تصرفه، وقد برهنت في هذا القسم على أن نظرية التبادل ليس لها مضمون اجتماعي جوهري، وإنها دعوى تأملية خالصة حول طبيعة اللاوعي، دعوى لا تشتق من نظرية للعقل وإنما بالأحرى اخترعت من أجلها نظرية العقل باعتبارها سندًا ضروريًا. فالنظرية العامة للتبادلية، فارغة، ونظرية اللاوعي التي تثوى خلفها هي نظرية تأملية ميتافيزيقية خالصة ليس لها مضمون تجريبي.

على أية حال ليست التبادلية موضوع نظرية عامة فقط بالنسبة إلى ليفي شتراوس. إنها أيضًا مفهوم ذو درجات، ومن ثم فإن ليفي شتراوس، في متن البنى الأولية، يسعى إلى تأسيس أن هذه الأنظمة المختلفة للقرابة والزواج تمثل أشكالا مؤسساتية مختلفة من مبدأ التبادلية الذي يتوافق مع درجات مختلفة من "خداع" التبادلية. إذا كان لنظرية التبادلية أي مضمون تجريبي فإنها يجب أن تؤسس في دراسة أنظمة معينة، وليس في النظرية العامة.

يظهر ليفي شتراوس في تحليل أنظمة القرابة وكأنه يبرهن بأن مبدأ التبادل ليس مجرد مبدأ لاواعي، ولكن له وجود موضوعي في المؤسسات الاجتماعية. يكمن المضمون الجوهري في النظرية في دعوى أن هذه الأنظمة هي موضوعيًا أنظمة تبادل، وليس فقط أنها يمكن أن تفسر، بلاوعي من قبل المشاركين، وبشكل واع من قبل المحلل، باعتبارها أنظمة للتبادل:

"إن مشكلة حظر إتيان المحارم هي تفسير للشكل الخاص للمؤسسة في كل مجتمع خاص. المشكلة هي اكتشاف ما هي الأسباب العميقة وكلية الوجود التي يمكن الاعتداد بها لتنظيم العلاقات بين الجنسين في كل مجتمع وعصر"[١٨]

وهكذا فإن ليفي شتراوس لا يسعى إلى تأسيس أن التبادل هو نتيجة ممكنة لهذه الأنظمة، ولكنه سببها. ومن ثم فإن على ليفي شتراوس أن يظهر أن هذه الأنظمة التي يدرسها هي موضوعيًا قابلة للاختزال إلى المبدأ البنيوي للتبادل. هذه هي المهمة التي يتولاها ليفي شتراوس بدراسته "البنى الأولية للقرابة".

٢ ـ البنى الأوليـة للقرابـة

أ ـ التصنيف الاجتماعي وتنظيم الزواج

يتألف متن البنى الأولية من محاولة لإثبات أن التبادلية في الواقع تثوى خلف أنظمة القرابة والزواج لتلك المجتمعات التي يمكن تشخيصها بما يدعوه ليفي شتراوس "بنية أولية للقرابة". لقد وعد بمؤلف لاحق عن مجتمعات أخرى، تلك التي "لها بنى معقدة" ,ولكنه لم يظهر أبدا. إن الفكرة وراء التميز بين بنى أولية ومعقدة هو أن هذه المجتمعات مقسمة إلى تلك التي تنظم الزواج بإعطاء تعليمات إيجابية حول من يتزوج بمن وتلك التي تنظم الزواج سلبا بمنع الزواج من فئات معينة من الأشخاص. المجتمعات الأولى هي ذات البنى الأولية.

توجه قواعد الزواج المصاغة في شروط ايجابية الرجل الباحث عن زوجة إلى أن يأخذ زوجته من طبقة أو فئة معينة من النساء، وعلى ذلك فإن تقدير قاعدة الزواج لا يمكن أن ينفصل عن تقدير الأشكال التي تتبناها المجتمعات لتصنيف أعضائها في علاقة كل منهم بالآخر، وفي سياق البنى الأولية هناك نوعان مختلفان من التصنيف وثيقا الصلة.

يقسم النوع الأول من التصنيف المجتمع موضوعيًا إلى عدد من الطبقات المختلفة، وفي أشد الحالات بساطة إلى "بطنين"، وأعضاء المجتمع ينتسبون إلى هاتين الطبقتين على أساس سلسلة

النسب. يحدد نظام النسب الأمومي عضوية الطبقة من خلال خط الأنثى، ويمكن للفرد، على سبيل المثال، أن ينتسب إلى طبقة أمه أو(أمها) في أشد (أشكال) مثل هذا النظام بساطة. وتحدد الطبقة في نظام ذي خط أبوي من خلال خط الذكر، ينتسب الفرد في أبسط نظام في طبقة أبيه أو (أبيها).

ويصبح الوضع أشد تعقيدًا إذا اشتغل التصنيف وفق تقسيم "أفقي" وكذلك "عمودي" مميزًا اعضاء الطبقة وفقًا للجيل وكذلك بخط النسب. وفي نظام النسب الأبوي مع تعاقب الجيل، سوف ينتسب الفرد إلى طبقة أب الأب، وفي نظام النسب الأمومي إلى طبقة أم الأم، مثل هذه الأنظمة معروفة باعتبارها أنظمة القطاع.

يمكن أن يستخدم مثل هذا النوع من التصنيف الموضوعي لتنظيم الزواج سلبيًّا، بالإصرار على أن تكون الطبقات خارجية (أي أن يؤخذ أطراف الزواج من خارج الطبقة) أو إيجابيًّا، بتعيين الطبقة التي يتزوج منها الفرد. على أية حال فإنه من المهم إدراك أن هذا النوع من التصنيف ليس بالضرورة مرتبطًا بتنظيم الزواج إما إيجابيًّا أو سلبيًّا. وإنه من المهم أيضًا للغاية أن نفهم أننا نتعامل مع نظام للتصنيف الاجتماعي وليس مع شكل للتنظيم الاجتماعي. وهكذا فليس لـ "الطبقات" بالضرورة وجود مادي، يمكن لها أن تكون اسمية خالصة على وجه التمام، وفي مجتمعنا يشير اللقب إلى عضوية طبقة كل فرد في مجتمعنا، وعضوية الطبقة محددة النسب (الأبوي) إن ابن السيد ديبوا هو ديبوا، ابنة السيد سميث هي سميث، وعلى أية حال الطبقات التي أشير إليها بأسماء ديبوا أو سميث ليس لها وجود مادي ولا تؤدي دورا في تنظيم الزواج، فهي اسمية خالصة.

الشكل الكلاسيكي لأنظمة الطبقة هي تلك الخاصة بالمجتمعات البدائية في استراليا. بالرغم من أن هذه الأنظمة يمكن أن تستخدم لتنظيم الزواج، فإنها ليست بالضرورة مستخدمة هكذا، ومن ثم فقد كانت هناك مناقشات مهمة عن طبيعة هذه الأنظمة وعن علاقتها بتنظيم الزواج؛ وهناك وجهة نظر بأن هذه الأنظمة تفسر بالإحالة إلى مبادئ غير تلك التي تتعلق بالقرابة والزواج: البعض ـ متبعو مثال دوركايم ـ يجادلون بأن هذه الأنظمة لها هدف احتفالي وديني بصفة أساسية، ويجادل البعض الآخر بأن لها هدفا اقتصاديا في تأسيس الحقوق الإقليمية. في أية حالة منهما فإن أية رابطة لتنظيم الزواج هي سمة ثانوية للنظام، ووجهة النظر الأخرى التي اقترحها ليفي شتراوس، هي أن الوظيفة الجوهرية لهذه الأنظمة هي دورها في تنظيم الزواج.

لا يعبر في مجتمعنا عن قواعد الزواج بمصطلحات تصنيف موضوعي، ولكن بمصطلحات تصنيف متمركز حول فرد، مصطلحات العلاقة أو "نظام القرابة"، ويرتب هذا التصنيف أعضاء المجتمع في فئات وفقًا لعلاقاتهم بفرد، وهكذا يعبر في مجتمعنا عن القاعدة السلبية للزواج بمنعنا من الزواج من فئات معينة من الأقارب. بالطريقة نفسها ربما تعين مجتمعات ذات قاعدة إيجابية للزواج فئات معينة من الأقارب يجب التزوج منها، عادة واحدا أو واحدة من "أبناء العم".

لا تعبر أنظمة القرابة عن علاقات بيولوجية، إنها أنظمة للتصنيف الاجتماعي التي تختلف بشكل معتبر من مجتمع إلى آخر. في مجتمعنا على سبيل المثال، تنطبق مصطلحات القرابة بشكل أولي على أقرب الأقارب الذي يمكن تتبع علاقة مباشرة معه، وفي كثير من المجتمعات ـ على أية حال ـ فإن نظام القرابة له تطبيق أوسع كثيرا، إلى الحد الذي يكون فيه كل عضو في المجتمع معينًا بمصطلح أو آخر.

لا يوجد هناك تمييز في مجتمعنا بين قريب أموي أو أبوي، بينما مثل هذا التمييز أساس لمجتمعات أخرى. ليست هناك إشارة في مجتمعنا إلى العمر في تحديد مصطلحات القريب، ولكن في مجتمعات أخرى العمر مبدأ أساسي في تصنيف القريب.

يلعب نظام القرابة في مجتمعنا دورًا محدودًا في تنظيم الحياة الاجتماعية، بينما في المجتمع غير الكتابي سوف يلعب نظام القرابة غالبًا دورًا مهمًا للغاية في تنظيم نطاق واسع من العلاقات الاجتماعية؛ اقتصادية، سياسية، دينية وكذلك شخصية. يقدم نظام القرابة "لغة يعبر فيها عن كل شبكة الحقوق والالتزامات"[٥] وهكذا فإن دراسة أنظمة القرابة تلعب دورًا مركزيًا في دراسة مثل هذه المجتمعات. بالنسبة إلى ليڤي شتراوس، ولكثير من الأنثروبولوجيين ذوى القناعات المختلفة، فإن نظام القرابة هو الذي يقدم الإطار لكل نوع من النشاط الاجتماعي. هكذا، فإن الجدال حول تفسير أنظمة القرابة، الذي يظهر غالبًا لغير الأخصائي باعتباره مناقشة مفهومة لقلة عن مؤسسات غريبة، هو في الحقيقة جدال عن طبيعة المجتمع وعن التفسير السوسيولوجي.

إن العلاقات الأساسية المستخدمة في إنشاء مصطلحات القرابة هي علاقات قرابة العصب والزواج، ومن المهم أن تكون غاية في الوضوح، على أية حال، إن هذه الآراء مجردة من أي مغزى بيولوجي ضروري حين تستخدم من قبل مصطلحات، ومن ثم فإن وجود علاقة نسب بين إنسانين لا يتضمن وجود علاقة بيولوجية، ولا يتضمن وجود علاقة بيولوجية الإقرار بعلاقة نسب.

في مصطلحات العلاقة في مجتمعنا الخاص فإن العلاقات يمكن تتبعها نسبيًا، ومن ثم فإن قريبًا من خلال الزواج يكون كذلك فقط إذا كان يمكن تتبع العلاقة فرديًا من خلال زواج. وقريبًا من خلال النسب إذا كان يمكن تتبع العلاقة فرديًا من خلال النسب، وهكذا على سبيل المثال فان المصطلح "أخت" يطبق بصواب فقط على الأنثى المنحدرة من والدي الفرد ومن جيل الفرد نفسه، رغم أنه يمكن أن يطبق أيضًا، بواسطة مدة من دون تفرقة، على كل الأعضاء الإناث من جيل فخذ الفرد من دون وجود أي مصطلح خاص للأقارب، الذين يمكن تتبعهم بالنسب. لاحظ أنه حتى في مجتمعنا تعني مؤسسة التبني أن النسب منفصل عن أساسه البيولوجي.

لا يحدد أوليًا تطبيق فئات القرابة في مجتمعات أخرى كثيرة بالإحالة إلى النسب، على سبيل المثال الفئة التي تتضمن "أختًا" نَسَبِيَة يمكن أن تطبق من دون تمييز على الإناث من أعضاء جيل الفرد من دون أن يكون هناك مصطلح خاص لأقارب نسبيين يمكن تتبعهم.

لقد كان هناك جدال طويل حول طبيعة المصطلحات "التصنيفية" وعلاقتها بمصطلحات "النسب". وقد جادل البعض أن الأولى تتطور كامتداد للأخيرة، فالمصطلح "أخت" على سبيل المثال، يمتد من التعيين النسبي ليغطي كل أعضاء أنثى مجموعة الأخت والجيل، ويعتمد هذا الجدال ـ على أية حال ـ على وجهة نظر للتصنيف النسبي باعتباره على نحو ما مميزا، وهي وجهة نظر لا مبرر لها، لأن التصنيف المؤسس على النسب ليس أكثر "طبيعية" من آخر "تصنيفي".

إن المبادئ التصنيفية التي استخدمتها أنظمة القرابة هي غالبا شديدة التعقيد. بالرغم من أن المبادئ الأساسية هي تلك التي تتعلق بالنسب والزواج فإن معايير أخرى يمكن أيضًا أن تُستخدم مميزة الفئات الواحدة من الآخرى، والأشد شهرة الجنس والجيل، وأضف إلى ذلك تطبيق المصطلحات على أفراد معينين ربما يقدم أيضًا معايير أكثر لا علاقة لها بالقرابة باعتبارها كذلك، على سبيل المثال العمر، محل الإقامة، العضوية في المجموعات المشتركة، العلاقات السياسية إلى آخره، وحيث لا توجد معايير واضحة فالإلحاق بفئة معينة ربما يكون اعتباطيًا، مثل، على سبيل المثال أن يصل أنثروبولوجي إلى مجتمع وعليه أن يدخل في تصنيف. وأخيرًا، كما أشرت فإن النظام مستعمل لمفصلة مجموعة واسعة من العلاقات الاجتماعية والرمزية: العلاقات الحقوقية، الحقوق والواجبات، العلاقات العاطفية، علاقات الملكية، الإقامة، الزواج، العلاقات الدينية إلى آخره.

وحين يصل الأمر لتفسير أنظمة القرابة هناك تقسيم أساسي بين هؤلاء الذين يقترحون

تفسيرات "سوسيولوجية" مصرين على أن أنظمة القرابة ينبغي أن تفسر باعتبارها وسائط مفصلة للعلاقات الاجتماعية التي تفسر هي نفسها بالإحالة إلى مبادئ اللاقرابة، وهؤلاء الذين يقترحون تفسيرات "عقلية" مصرين على أن التصنيف يجب أن يفسر كإنشاء عقلي باستقلال عن - وسابق على - الاستعمال الذي خصص من أجله.

بالنسبة لهؤلاء الذين يتخذون وجهة نظر سوسيولوجية فإن أنظمة القرابة اشتقاقية، ما فوق بنيوية، كما تقدم مبادئ القرابة الوسائط لتأسيس إطار تصنيفي يُحَدَّد مضمونه باستقلالية. وهكذا، على سبيل المثال، يفسر هومانس وشنيدر نظام القرابة كتطور امتدادي لنظام النسب حيث تعبر الفئات عن روابط عاطفية، ويفسر كولت نظام القرابة كتعبير عن العلاقات الحقوقية، ويفسر ليش - في مقاربة أكثر شمولًا - مصطلحات القرابة باعتبارها تشير إلى فئات دالة سوسيولوجيا. وقد حاول الأنثروبولوجيون الماركسيون تفسير نظام القرابة كتعبير عن علاقات الإنتاج[٢٠].

إن التفسيرات السوسيولوجية جميعا - هي بطريقة أو بأخرى - تفسيرات اختزالية حين تبرهن على أن أنظمة القرابة يمكن أن تفسر فقط كتعبير عن علاقات اجتماعية أخرى، بغض النظر عما إذا كانت عاطفية، سياسية، اقتصادية، أو تركيبًا من كل هذه الثلاث.

تصر المقاربة "العقلية" على أن نظام القرابة سابق منطقيًا على أي من علاقات اللاقرابة هذه لأنه يمكن الافتراض بأن الأخيرة تحدد فقط بمصطلحات القرابة، ومن ثم على سبيل المثال، فقد جرت البرهنة على أن فئات نظام القرابة المميزة لا يمكن أن تفسر كتعبيرات عن علاقات عاطفية مختلفة، ما دام قد بُرهن على أن نظام القرابة هو الذي يقدم فقط التمييزات بين نوعين مختلفين من القرابة اللذين يضمران معها علاقات عاطفية مختلفة. وبالطريقة نفسها فإن العلاقات السياسية، والحقوقية والاقتصادية هي كلها منظمة في مصطلحات القرابة، ومن ثم، فهي مؤكدة، لا يمكن تصور أنها مستقلة عن أو سابقة على نظام القرابة. نظام القرابة هو لغة تقدم التمايزات الاجتماعية التي هي أساس كل التنظيم الاجتماعي، وهكذا فإن (العلاقات) العاطفية، والاقتصادية والسياسية، والحقوقية الأخرى ينبغي أن تعبر عن العلاقات المنفصلة بواسطة أنظمة القرابة، وليس العكس.

يحاول ليفي شتراوس في "البنى الأولية" أن يبين أن أنظمة القرابة هي مفترضات عقلية تخدم هدفًا سوسيولوجيًا، أي تنظيم الزواج، وهكذا فإن نظرية ليفي شتراوس عن التبادلية،

ومحاولته لأن يقيم علم الاجتماع على أساس عقلي قادته إلى نظرية عقلية مكينة لأنظمة القرابة التي تحدت جوهريًّا النظريات السوسيولوجية التي كانت مهيمنة حتى ذلك اليوم. وعلى الرغم من أن ليڤي شتراوس لم يكن أول من تبنى مقاربة عقلية لأنظمة القرابة، وهو يعترف بكروبر وبواس كمصدري إلهام فإن "البنى الأولية" للقرابة يميز بالفعل لحظة فاصلة باعتبارها التطوير المنهجي الأول للمقاربة بوصفه الإلهام لهؤلاء الذين طوروا المقاربة لاحقًا. وفي التحليل الأخير إنها المواجهة بين المقاربتين العقلية والسوسيولوجية، أكثر منها التفسيرات النوعية لأنظمة القرابة المعروضة، هي الموضوع الواضح الذي أثير من قبل "البنى الأولية"، لأن هذا هو الموضوع الذي يهم طبيعة التفسير السوسيولوجي وجوهر إمكانية علم الاجتماع.

وقد أصبحت هذه الموضوعات ـ حديثًا فقط ـ واضحة نسبيًّا، مع تطور المقاربة العقلية، من قبل نيدهام ودومون وهذا بسبب أن نظرية ليڤي شتراوس الخاصة، بالرغم من أنها عقلية، فهي في الوقت نفسه نظرية اختزالية في معاملة أنظمة القرابة وكأنها أدوات لتنظيم قواعد الزواج، وكانت نظرية ليڤي شتراوس من ثم مُعرضة للتفسيرات السوسيولوجية، الأكثر شهرة من قبل ليش. وحين أزال دومون ونيدهام هذا البُعد السوسيولوجي من النظرية العقلية فقط، أصبح المغزى الواقعي لمقاربة ليڤي شتراوس واضحًا. وسوف أؤجل من ثم مناقشة هذه المواجهة إلى الفصل التالي.

ب ـ البنى الأولية

تسعى نظرية ليڤي شتراوس عن القرابة والزواج إلى أن تختزل أنظمة الطبقة، وأنظمة القرابة وقواعد الزواج إلى مبدأ وظيفي مفرد، مبدأ التبادلية وهو يهدف إلى تقديم نظرية عامة سوف تبين أن:

"قواعد الزواج، وإطلاق التسميات، وأنظمة الحقوق والالتزامات هي جوانب لا يمكن فصلها عن الواقع الواحد نفسه، أي بنية النظام موضع البحث".[١]

يوظف مبدأ التبادلية، وهو التعبير عن حاجة غير واعية للأمان، في تشغيل قواعد الزواج ضمن أنظمة التصنيف، ولكن على ليڤي شتراوس أن يبين من أجل تأسيس معقولية لنظريته ـ في أقل القليل ـ أن تنظيم الزواج ضمن مثل هذه الأنظمة يقود في الواقع لتبادل منهجي له بعض المغزى، وعلى النقيض من ذلك، إذا كان من الممكن إظهار أن التبادل ليس بصفة عامة نتيجة هذه الأنظمة، فإن نظرية ليڤي شتراوس في القرابة والزواج يمكن أن تعتبر ـ في أفضل الأحوال ـ غير قابلة للتصديق.

من أجل أن يؤسس تجريبيًا أن مبدأ التبادل يمكن أن يقدم تفسيرًا لأنظمة القرابة والزواج يتبنى ليڤي شتراوس مقاربة ذات مرحلتين. أولًا: فهو يحدد ما يسميه "البنى الأولية للقرابة" التي هي أنظمة مثالية ـ نموذجية بنيت استنباطيًا باعتبارها طرقا مختلفة ممكنة لتطبيق مبدأ التبادلية مع قاعدة إيجابية للزواج. تكشف هذه الممارسة الاستنباطية أن هناك فقط عددًا محدودًا من الطرق لعمل هذا، كل منها مرتبط مع قاعدة معينة للزواج معبر عنها في مصطلحات العلاقة.

ثانيًا: يسعى ليڤي شتراوس لتبيان أن هذه المفترضات "المثالية ـ النموذجية" يمكن أن تستخدم لتفسير السمات البنيوية لأنظمة القرابة وقواعد الزواج التي توجد في الأدب الإثنوجرافي. إن تقويم نظرية القرابة والزواج يجعلنا نتساءل عما إذا كانت "البنى الأولية" تعبر بالفعل عن مبدأ التبادلية، من ناحية، وعما إذا كانت "البنى الأولية" يمكن أن تقدم تفسيرًا مرضيًا للأنظمة التي توجد في الأدب الإثنوجرافي، من ناحية أخرى.

إن "البنى الأولية" التي تلعب دورا مركزيًا في دراسة ليڤي شتراوس، تستقي مباشرة من عالم الصينيات الدوركايمي مارسيل جرانيه، الذي اعترف ليڤي شتراوس بتأثيره تمامًا مؤخرا فقط، وقد يبدو أن جرانيه استقى أفكاره من فان وودن، الذي لم يناقش ليڤي شتراوس مؤلفه.

لقد سعى جرانيه إلى أن يفسر بنى اجتماعية صينية معينة باعتبارها أنظمة تبادل بين مجموعات مرتكزة على ملكية الأرض. لقد نظمت هذه المجموعات الاجتماعية في أنظمة طبقية قارنها جرانيه بوضوح بأنظمة القطاعات الإسترالية التي أسس عليها ليڤي شتراوس مناقشته للبنى الأولية.

جادل جرانيه بأن المجموعات كانت ترتبط بواسطة نظام معقد للتبادل، بما فيها تبادل النساء في الزواج، وجادل بشكل أبعد ـ وهنا تكمن أصالته ومصدر تأثيره على البنى الأولية ـ بأن أنظمة القرابة في هذه المجموعات قد عبرت أيضًا عن نظام التبادل هذا بين المجموعات الاجتماعية ولكن من منظور تمركز الأنا، ثم جادل بأن قواعد الزواج داخل نظام القرابة ضمنت تبادل النساء بين المجموعات مالكة الأرض. إن البنى الاجتماعية المختلفة التي عزلها جرانيه، مركبًا نظامًا طبقيًا، ونظامًا قرابيًا وقاعدة للزواج كانت تحديدًا البنى التي تبناها ليڤي شتراوس باعتبارها "البنى الأولية للقرابة".

لقد تبني ليڤي شتراوس من جرانيه المبادئ الأولية التي بنى على أساسها تحليله الخاص،

ولكن رفض بحدة نزعة جرانيه السوسيولوجية والتطورية. رتب جرانيه أبنيته في تعاقب تطوري كان ـ بالنسبة إلى ليڤي شتراوس ـ مرتكزا على حدوس سطحية"". أضف إلى ذلك أنه لم يفسر التبادل كتعبير عن المبدأ النفسي ولا أنظمة القرابة كتصنيفات مؤسسة من أجل أن تؤمن تبادلا. بل لقد جادل بالأحرى بأن التبادل مفروض اجتماعيًا وأن أنظمة القرابة عكست البنية الاجتماعية لوحدات حيازة الأرض للمتزوجين خارجيًا التي ارتبطت بواسطة نظام معقد من التبادلات.

إن تبادل النساء بالنسبة إلى جرانيه مظهر واحد فقط من هذه الأنظمة، وتنظيم الزواج ليس سبب الأنظمة، وإنما بالأحرى أثر ضروري للاحتفاظ بتماسك أنظمة التصنيف وخلقها، اندماج المجموعات الاجتماعية الأساسية. وهكذا فإن تنظيم الزواج وأنظمة التصنيفات كانت بالنسبة إلى جرانيه، تعبيرات ثانوية عن التنظيم الاجتماعي للمجموعات حائزة الأرض، لقد ابتكر تنظيم الزواج حتى يحتفظ بالعلاقات بين الطبقات، عند المستوى الموضوعي، أو فئات القرابة، عند المستوى الذاتي، وهكذا فقد رفض جرانيه بوضوح أي تفسير عقلي لهذه الأنظمة، وبالتالي فإنه من غير المشروع "أن يحول وضع ترتيب معين للمجتمع إلى نظام منطقي".""

بالرغم من رفضه تفسير جرانيه، فإن ليڤي شتراوس قد فعل ذلك ببساطة من خلال قلب تحليل جرانيه، مفسرًا أنظمة جرانيه بمؤثراتها، معممًا النظرية على كل أنظمة التصنيف الاجتماعي، لقد كانت حلول جرانيه بالنسبة إلى ليڤي شتراوس معقدة بغير ضرورة، لأن جرانيه سعى لأن يفسر الظاهرة العامة لتنظيم الزواج باعتبارها تبادلا بالرجوع إلى تنويعة من مختلف الأصول، وعلى النقيض من ذلك، عنيت شمولية تنظيم الزواج بالنسبة إلى ليڤي شتراوس، أن القواعد موضع البحث "يجب أن تمتلك سرًا ما ووظيفة عامة" وهذه الوظيفة توجد في إثرها التبادل.

ينبغي أن نتساءل إن كان قلب حل جرانيه ممكنًا، وإن كان التعميم مشروعًا هل يمكن لكل أنظمة القرابة والزواج أن تختزل إلى مبدأ التبادلية؟

جـ ـ أنظمة القرابة والزواج

يتضمن متن "البنى الأولية" مسحًا شاملًا، وأحيانا مختالا، للسجل الإثنوجرافي من أجل محاولة تأسيس الأطروحة الأساسية بأن أنظمة الطبقات، وأنظمة القرابة وقواعد الزواج يمكن أن تختزل كلها إلى تعبيرات عن المبدأ اللاواعي للتبادلية. المناقشة غاية في التفصيل وغالبا فنية

والموضوعات المطروحة قد جرى توضيحها تدريجيًا فقط خلال العقود الثلاثة منذ أن نشر الكتاب لأول مرة، وعلى أية حال فإن نتائج الجدالات واضحة وعلى الأغلب متفق عليها في النقطة الجوهرية: ليست هناك أية علاقة ضرورية بين شكل نظام القرابة، أو شكل التصنيف الموضوعي، أو القواعد الإيجابية أو السلبية للزواج الحالية السائدة في المجتمع ولا في ممارسة أو تمثل الزواج. وتواجه محاولة تعميم تحليل جرانيه للزواج كتبادل صعوبة أنه لا يوجد أي معنى غير مبتذل يكون فيه الزواج بصفة عامة إما ممارسا أو ممثلا كتبادل.

تنشأ الصعوبات لنظرية ليڤي شتراوس في عدد من المستويات. أولًا: القرابة وأنظمة الطبقات هي أشكال تصنيف ليس لها بالضرورة أية تضايفات سوسيولوجية مباشرة، وهكذا فليس الحال كذلك بصفة عامة أن هذه الأنظمة تنظم العلاقات بين المجموعات الاجتماعية. يميل ليڤي شتراوس مرارا إلى أن يخلط التنظيم الاجتماعي مع التصنيف العقلي حين لا يرتبط الاثنان بالضرورة، وليس هناك من ثم تبرير بالنسبة إلى ليڤي شتراوس في "الاعتقاد الأولي بأن نظريته كانت معنية بالتفسير السوسيولوجي للتبادل الواقعي بين المجموعات المشتركة". والأنظمة العقلية التي يفحصها، حتى إذا أمكن القول إنها تعبير عن التبادل على مستوى نموذج النظام، لا تولد بالضرورة علاقات تبادل واقعية كهذه، وبالفعل ربما تمنع تأسيس مثل هذه التبادلات. وهذه الصعوبة قادت ليڤي شتراوس لاحقا لأن يصر على أنه لم يكن أبدا معنيًا بواقعة الزواج وإنما فقط بـ "نموذج" النظام.

ثانيًا: حتى في مستوى نموذج النظام الذي صيغ بمصطلحات مجردة باعتباره "البنية الأولية" النموذجية ـ المثالية ليس هناك افتراض أن النظام ينبغي أن يولد تبادلا بأي معنى غير مبتذل، لذلك يصوغ ليڤي شتراوس نفسه "البنى الأولية" بطريقة أن التبادل سوف يحدث، ولكن هذه الصيغة بلا مبرر.

صيغت بصفة خاصة "البنية الأولية للتبادل المعمم" من قبل ليڤي شتراوس باعتباره الزواج في دائرة: فئة أ تتزوج داخل فئة ب التي تتزوج داخل فئة ج التي تتزوج داخل فئة أ. حين تكون هناك ثلاث فئات فقط فإن النظام، المرتكز على مبدأ أن زوجة ينبغي أن تؤخذ من فئة غير الفئة التي تعطى الزوجة، لها بالفعل مثل هذه التضمينات الدائرية مادام ب لا يستطيع أن يتزوج داخل أ ولا ج داخل ب ولا أ داخل ج. كيفما كان الأمر بمجرد أن تكون هناك أكثر من ثلاث فئات فليست هذه هي الحال بصفة عامة. وهكذا لا يتضمن نموذج النظام تبادلا دائريا، ولا

تعترف أو تميز التمثيلات المحلية للنظام بالضرورة بمثل هذا التبادل، ولا تنتج الممارسة المحلية بالضرورة مثل هذه الدوائر. وبالفعل إذا كان للنظام سمة بنيوية محددة فإنها تحظر بصفة خاصة التبادل المباشر للنساء.

لقد كانت استجابة ليفي شتراوس على هذه الصعوبات هي أن يجادل، أولًا: أنه ليس مهتمًا بأن كان الزواج يأخذ بالفعل شكل التبادل أو لا مادام أنه معني بالتبادل كواقع نفسي، ورمزي، وهكذا فإن المرأة لا تحوز دلالتها الرمزية، ولا الزواج قيمته الرمزية، بفضل نتائجه، وإنما بفضل "النموذج" العقلي الذي يعبر عنه، نموذج هو، إضافة إلى ذلك ليس تمثيلا واعيا، مادام "التبادل المعمم" لا يمثل عادة بوعي باعتباره كذلك. وعلى ذلك فإن نظرية ليفي شتراوس معنية بالنماذج اللاواعية للنظام. وهكذا فإنه يختزل إلى ما هو غير قابل للدحض، ومن ثم دعوى فارغة بأنه حتى حين لا يكون النظام في الممارسة نظاما للتبادل، وحتى حين لا يمثل بشكل واعٍ كتبادل، وحتى إذا لم يكن التبادل متضمنًا فيه، فإنه مازال يدرك بشكل لاواع باعتباره نظاما للتبادل.

ليس هناك جدال في أنه سوف يكون من الممكن استخدام "البنى الأولية" لليفي شتراوس حتى تلك التي تتعلق بـ "التبادل المعمم" لإنتاج الزواج بالتبادل، ولكن بأشد المعاني ابتذالا فإن التبادل متضمن في هذه البنى، ومن ثم ادعاء أن "البنى الأولية" نماذج لا واعية لأنظمة التبادل هو تكرار الدعوى المبتذلة التي رأينا آنفا أن النظرية العامة للتبادل تُختزل إليها.

وينشأ نوع ثالث من الصعوبة بمجرد أن نذهب وراء النماذج لفحص المعطيات الإثنوجرافية. إن "البنى الأولية" لليفي شتراوس هي كما رأينا، نماذج مثالية ـ نموذجية فيها نظام القرابة، نظام الطبقة وقاعدة الزواج تتوافق بتلك الطريقة لتنظيم الزواج. في الممارسة على أية حال، فإن مثل هذا التوافق لأنظمة الطبقة، ولأنظمة القرابة وقواعد الزواج هو استثناء أكثر منه القاعدة.

لقد اعترف منذ وقت طويل في حالة أنظمة الطبقة بأن هذه الأنظمة لا تخدم بصفة عامة في تنظيم الزواج ولا تتوافق بالضرورة مع تنظيم الزواج، ولذلك فإن دارسي هذه الأنظمة قد رفضوا باتساق محاولات تفسير مثل هذه بصفة عامة باعتبارها أنظمة زواج طبقة، وبدلًا من ذلك فسروها باعتبارها احتفالية أو كمؤسسات حقوقية.

لا تتطابق في حالة أنظمة القرابة أيضًا قواعد الزواج بالضرورة مع مصطلحات العلاقة، وترتبط في الممارسة قواعد مختلفة للزواج تمامًا مع أنظمة قرابة متطابقة شكليًا، وغالبا ما يرتبط

عدد من قواعد الزواج مع نظام قرابة مفرد. فما دامت قاعدة الزواج تمنع الناس الموصوفين بأنهم "إخوة" من الزواج الواحد من الآخر، فإنها لن تخل بالتصنيف، وإذا كان الناس الذين وُصفوا بأنهم "إخوة" قد سُمح لهم بأن يتزوجوا فإن الشذوذ يمكن أن ينشأ ولكن حتى عندئذ فهي لا تخل بوجود نظام القرابة. وأخيرًا فإن كثيرًا من قواعد الزواج التي فحصها ليڤي شتراوس ليست أكثر من تفضيلات مبهمة بالنسبة إلى الزواج مع فئات معينة من الأقرباء غالبا ما تنتهك بقدر ما تراعى.

يقدم ليڤي شتراوس لتفادي الافتقار للتطابق بين تنظيم الزواج، وأنظمة القرابة وأنظمة الطبقة عددا من الوسائل التي تحرم في النهاية نظريته من أي مضمون تجريبي. في حالة أنظمة الطبقة يفسر ليڤي شتراوس اختلافها عن تنظيم الزواج على أشد الأسس التطورية خلوًّا من المبرر: لابد أن الأنظمة قد توافقت ذات مرة حتى وإن لم يكن الأمر كذلك الآن، إذ يفسر الاختلاف بالإشارة إلى حقيقة أن المجتمعات موضع البحث قد غيرت نظام قطاعاتها لسبب أو لآخر. يفسر ليڤي شتراوس في أوقات أخرى الاختلاف بالإشارة إلى افتقار السكان المحليين للتآلف مع نظريته، مجادلا بأنهم "مفتقرون لإدراك" التضمينات البنيوية لقواعد زواجهم حتى أنهم يمأسسون الزواج خطأ.(٥٤)

يهجر ليڤي شتراوس في حالة الاختلاف بين نظام القرابة وقواعد الزواج أي ادعاء بربط نظريته بالسجل الإثنوجرافي، إذ لا تتوافق قواعد الزواج مع نظام القرابة القائم، يجادل ليڤي شتراوس ببساطة أنه يعبر عن الإدراك اللاواعي للإمكانات الكامنة في القاعدة إذا كانت مرتبطة بنظام آخر فهو يوفق بهذه الطريقة كل ضروب الشذوذ مع نظريته: دور الخال الأمومي في الأنظمة الأمومية وخاصة تلك التي تتعلق بالأنظمة الأسيوية.

يتناول ليڤي شتراوس جوانب الشذوذ في الأنظمة الأسيوية بثلاث طرق. أولًا: من خلال الحيلة المنهجية لـ "النموذج المختزل" الذي يتضمن فقط الحدود المركزية للمصطلحات من أجل تبسيط مهمة التفسير. ثانيًا: يفسر ليڤي شتراوس بعض جوانب الشذوذ المتبقية بمصطلحات انتشارية ـ تطورية باعتبارها "آثارًا وبقايا نظامين تعايشا"(٥٥). ثالثًا: يحيل إلى اللاوعي ليفسر الأنظمة باعتبارها نتيجة لتعايش أكثر من بنية أولية، لا البنى الأولية الموجودة في العقل اللاواعي.(٥٦)

كتب ليڤي شتراوس في مقدمة الطبعة الثانية من "البنى الأولية للقرابة": "هل هناك من حاجة لتأكيد أن هذا الكتاب معني على وجه الحصر بالنماذج، وليس بالوقائع التجريبية". إعطاء

اهتمام ليفي شتروس المغزى النفسي الرمزي هذا الانشغال بالنموذج سوف لا يكون غير استثنائي بالمرة إذا كان ما أشار إليه هو النماذج المحلية. على أية حال يشير ليفي شتراوس للنماذج المحلية فقط حين يتصادف أنها تتوافق مع نظريته، وحين لا تتوافق المؤسسات المحلية مع نظريته فإنه يحول فورا موضع الإشارة إلى نموذج لاواع مفترض قابل للوصول إليه فقط من قبل ليفي شتراوس الذي يكشف أن الأنظمة التي لا تقوم في الواقع ولا في أنظمة التمثيلات المحلية لتبادل الزواج هي رغم ذلك تعبيرات عن الإدراك اللاواعي لمبدأ التبادلية. هذه الإحالة إلى ما وراء أية إشارة إثنوجرافية إلى لاوعي غير قابل للوصول إليه تُجرد أخيرًا نظرية القرابة، مثل نظرية التبادل التي ارتكزت عليها، من أي مضمون تجريبي على الإطلاق. مادام أي نظام قرابة متصور، نظام طبقة وقاعدة زواج يمكن أن يوفق مع نظرية ليفي شتراوس بواسطة الحيل التي يستفيد منها، فليس للنظرية قيمة تفسيرية، الحاجة المفترضة لتأمين التبادل اصبحت حاجة لاواعية عميقة يمكن تلبيتها بلاوعي داخل أي إطار مؤسساتي أيًا ما كان.

على الرغم من أن محاولة تفسير أنظمة القرابة بالإحالة إلي دورها المفترض في تنظيم الزواج كتبادل ينبغي أن تعتبر فشلا مدويًا فإن هذا لا يحسم شأن المظاهر الأكثر جوهرية لمقاربة ليفي شتراوس التي نوقشت سابقا، وبالرغم من فشله، فإن "البنى الأولية" قد شرع لتدمير النظريات الاختزالية للتصنيف الاجتماعي. جادل ليفي شتراوس في "البنى الأولية" بأن أنظمة التصنيف لا يمكن أن تفسر بمفهوم الإدراك الذاتي للأنظمة المعبر عنها في تمثيلات واعية أو بمفهوم واقع ما يفترض أنه الأكثر جوهرية. بغض النظر عما إذا كان اقتصاديًا، أو سياسيًا أو عاطفيًا، وإنما يمكن فقط أن يفسر بمفهوم خصائصها المحايثة نفسها. بصفة أعم إنها المحاولة لإظهار أن المعنى "الحقيقي" أو "الموضوعي" للأنظمة الأيديولوجية كامن في هذه الأنظمة ولا يمكن أن يوجد وراءها هو السمة المميزة للبنيوية، وحقيقة أن ليفي شتراوس لم يكتشف المعنى المحايث لأنظمة القرابة التي استكشفها ولا تستبعد المشروع من التناول. سوف نرى في الفصل التالي كيف جرى تبني هذا المشروع من قبل اتباع ليفي شتراوس.

الفصل الخامس

أثـر "البنى الأولية للقرابة"

١ ـ نظريـة القرابـة:

أشرت في الفصل السابق إلى الأسباب التي دعت إلى أن تكون نظرية ليڤي شتراوس في القرابة غير مقبولة. لقد جادلت ـ من ناحية ـ بأن النماذج التي أنشئت بواسطة ليڤي شتراوس لا تولد بالضرورة تبادل النساء سواء على مستوى النموذج أو على (مستوى) الواقع، ومن ناحية أخرى، أن أنظمة القرابة التي توجد في الأدب الإثنوجرافي لا يمكن أن تفسر بمفهوم ليڤي شتراوس عن البنى الأولية، وإن محاولة تفسير مؤسسات القرابة والزواج بمفهوم الحاجة إلى التبادل يجب أن يحكم عليها باعتبارها إخفاقا مطلقا. إن بحوثا فنية أكثر تفصيلا لتحليلات ليڤي شتراوس سوف تخدم فقط في فرض هذه الاستنتاجات.

أريد في هذا الفصل أن أوسع المناقشة، لأنه من الشائع للغاية، وبالفعل يمكن أن يقال إن ـ على الأغلب ـ أكثر النظريات إنتاجية هي تلك التي تكون أكثر وقوعا في الخطأ، ونظرية ليڤي شتراوس مؤهلة لأن تكون في المرتبة الأولى، ولا شك أنها ولدت جدالا شديد الاتساع تجاوز تخطيط ليڤي شتراوس الأصلي، جدالا كان له أثر عظيم داخل الأنثروبولوجيا وما يتجاوزها.

تباين تقويم "البنى الأولية" من قبل الأنثروبولوجيين وأصبح غير محبذ بمرور الزمن، وهكذا كتب هارت في مراجعة مبكرة "ليس من المبالغة القول إن هذا الكتاب يصنع للتنظيم الاجتماعي ما صنعه أصل الأنواع للبيولوجيًا" بينما كان استنتاج كورن الأحدث هو أن هذا الكتاب "يرتب بعض أكثر الأفكار إثارة للاهتمام التي فكر فيها أسلاف ليڤي شتراوس طوال عقود عديدة من الأنثروبولوجيا الاجتماعية، ولكن في مخطط بلاغي، سيء الترتيب ومتناقض. لقد بنى على استدلال معيب اقترن بتقارير غير وافية أو خاطئة عن الوقائع الإثنوجرافية". اعتبر نيدهام "البنى الأولية"، تحفة فنية، عمل كلاسيكي سوسيولوجي من الطراز الأول في عام ١٩٦٢، ولكن حوالي ١٩٧١ انتهى إلى المصادقة على استنتاجات تلميذه كورن.

بالرغم من أن ليڤي شتراوس يواصل بمثابرة الدفاع عن مؤلفه ويصر "أنا لا أرفض ولو قسمًا واحدًا من الإلهام الفلسفي أو من المنهج، ولا أيًا من مبادئ التفسير" فليس هناك شك أنه بالتأمل يمكن أن يرى "البنى الأولية" باعتباره مشوشًا نظريًا، ومنهجيًا غير سليم إلى أقصى حد،

وتجريبيًا حيث الأصل، قاصرا[١٠]. بالنسبة للأنثروبولوجيين فإن "البنى الأولية" هو جزء من تاريخهم بقدر ما تمثل ذلك أعمال مورجان وفريزر، إلهام جرى تمثله ونبذه ولكن بالرغم من كل نواقصه الفنية والنظرية، فقد كان للبني الأولية تأثير واضح.

لقد رُفض تركيز ليڤي شتراوس على التبادلية منذ وقت مبكر، حتى من اتباعه القريبين، لأنه لم تكن هناك طريقة يمكن بها تعزيز هذه النظرية عقليًا. وهكذا انتقد نيدهام ليڤي شتراوس لأنه كان معنيًا بالتبادلية بينما كان كتابه بالفعل يعالج المخططات المفهومية، بالنسبة لنيدهام فإن "أنظمة التحالف الإرشادية هي بالفعل بني أولية ليس للقرابة وإنما للتصنيف"[١١] وبالمثل فقد أخذ المؤلف جديا بالفعل فقط كإسهام في دراسة نسقية نوعية تصنيفية لأنظمة القرابة، وهو ما انتهى نيدهام إلى تسميته "أنظمة إرشادية". وهكذا فإن النظرية العامة للتبادلية بالنسبة إلى الأنثروبولوجيين والدعاوى ذات النزعة الشاملة للتحليل قد جرى تجاهلها إلى حد بعيد. إن أهمية البنى الأولية للأنثروبولوجيين لم تكن في أنه أعاد تأسيس الأنثروبولوجيا وإنما في أنه تحدى التفسير التقليدي لأنظمة القرابة.

رأى التفسير السائد لأنظمة القرابة مصطلحات القرابة كتعبيرات عن علاقات الوضع الشرعي بين الفرد وأعضاء مجتمعه أو مجتمعها. واعتبر أن نسبة المصطلح نفسه لأناس مختلفين يتضمن أن وضع هؤلاء الناس بالنسبة للذات كان الشيء نفسه، رؤيت هذه الأوضاع بصفة عامة باعتبارها متولدة في العلاقات داخل العائلة النووية وبين الأقرباء القريبين وعندئذ جرى توسيعها بطريقة ما وراء هؤلاء الأقارب القريبين إلى أقارب أكثر بعدا. جادل راد كليف براون ـ على سبيل المثال ـ بأن مصطلحات القرابة كانت تستخدم لتصنيف الناس طبقا لحقوقهم وواجباتهم في العلاقة بالفرد، متولدة في العائلة النووية وجرى توسيعها على أساس افتراض وحدة نسب، وأسس البعض الآخر تصنيفهم على الاعتبارات العاطفية أو على الحقوق الشرعية أو الأخلاقية، وقدموا مبادئ أخرى بالإضافة إلى تلك التي تخص وحدة النسب.

عكست هذه المقاربة لأنظمة القرابة نظرة إلى البنية الاجتماعية تكون فيها المجموعة السلالية المشتركة أولية والعلاقات بين الفرد والمجموعة السلالة متوسطة من خلال العلاقات داخل العائلة النووية، ويعكس نظام القرابة، علاقات اللاقرابة، وهكذا فإن النظرية (نظرية) اختزالية، وهي تتوافق مع مفهوم معين للبنية الاجتماعية، وقد كان التفسير قد اشتغل جيدا تمامًا في أفريقيا، إذ تلعب المجموعات السلالية المشتركة بالفعل دورا أساسيا في التنظيم الاجتماعي، ولكن في

مكان آخر فقد واجهت بالفعل صعوبات أدت إلى اصطناع تفسيرات على حسب الموضع.

هذه المقاربة لأنظمة القرابة لها أوجه ضعف عديدة، لقد مالت اختزاليتها إلى أن تكون شديدة الفجاجة لتلائم تعقد أنظمة القرابة، الأولوية التي عزتها للمجموعات السلالية المادية المشتركة كانت غاية في الارتجال، وتتضح الفرضية الانتشارية التي ميزت سلاليًا أقرب الأقارب بالإثنية المركزية، وقد تعرضت هذه المظاهر جميعا للهجوم في الجدال الذي أعقب "البنى الأولية"، ولكنها لم تكن موضع تركيز تحدى ليڤي شتراوس، لقد كان ما فعله ليڤي شتراوس هو أنه استبدل اختزالية بأخرى وتحدى الأولوية التي أعطيت لمبدأ السلالة.

بينما نقطة انطلاق نظرية السلالة هي العائلة النووية، أصر ليڤي شتراوس على أن المجتمع قد بدأ فقط عند النقطة التي دخلت فيها العائلات النووية في علاقات الواحدة مع الآخرى، وهكذا فإن الوحدة الأساسية "ذرة القرابة" ليست العائلة النووية، وإنما الترابط الداخلي للعائلات النووية من خلال الزواج:

"لقد أسس أنه كان من المستحيل اشتقاق القرابة، حتى حين كانت تُرصد على أكثر مستوياتها أولية، من مجرد اعتبار النظام البيولوجي فحسب: لا يمكن أن تولد القرابة ببساطة من اتحاد الجنسين، وتربية الأطفال، إنها تتضمن منذ البداية شيئا آخر، وهو التحالف الاجتماعي للعائلات البيولوجية التي يتخلى فيها المرء على الأقل عن أخت أو ابنة لعائلة بيولوجية أخرى. ذلك، وذلك فقط، هو المبدأ الشامل الذي صرح به نص ١٩٤٥ (١٩٤٥ م) والذي سعى "البنى الأولية للقرابة" لإظهاره."[٣]

يبدو هذا التغير في موضع التركيز بسيطًا للغاية، ولكن تضميناته ذات وزن كبير، مادام يغير معنى علاقة الزواج، وبالنسبة لنظرية السلالة فإن علاقة الزواج اشتقاقية من علاقة السلالة وقرابة العصب، ومن ثم ليس لها دور مستقل لتؤديه، وهذا ممكن لأن أنظمة القرابة التي نحن معنيون بها ـ وهي أنظمة مغلقة ـ يمكن دائما أن نتتبع فيها ارتباطات نظرية بمفهوم السلالة (إذا أردنا الدقة البنوة) وقرابة العصب، من دون أية إحالة إلى الزواج، وهكذا فإن المرأة التي ستكون زوجة الفرد هي أيضًا نظريًا أم ابنة أخيه، وبالنسبة إلى ليڤي شتراوس على أية حال فإن الزواج علاقة أصلية، في مركز تفسيرات ظواهر القرابة، وهكذا فبالنسبة إلى ليڤي شتراوس فإن ما هو دال ليس أن المرأة موضع البحث هي أم ابنة أخ وإنما زوجة محتملة، وعليه تتوصل علاقة الزواج إلى أن تلعب دورا في تكوين أنظمة القرابة مماثلا في مركزيته لعلاقات النسب والسلالة.

إن القيمة الإيجابية للبني الأولية بالنسبة لمعظم الأنثروبولوجيين تتقوم في جذبه الانتباه لدور الزواج كعلاقة اجتماعية تضامنية وكمبدأ للتصنيف الاجتماعي كان قد أهمل بلا مبرر من نظرية السلالة. لم يكن ليفي شتراوس بالتأكيد هو الوحيد، أو أول أنثروبولوجي يفعل ذلك، ولكن كتابه كان بالتأكيد التحدي الأكثر نفوذا لنظرية السلالة لأنه وضع دعاويه عن أولوية علاقات الزواج في مثل هذه اللغة الراديكالية الاستفزازية زاعمًا ـ ليس ببساطة ـ أن المبدأ يمكن أن يساعد في تمييز بعض أوجه الشذوذ في نظرية السلالة، وإنما كان أساس كل أنظمة القرابة. لا يعتمد إدراك الأهمية المستقلة لعلاقة الزواج ـ على أية حال ـ على قبول نظرية ليفي شتراوس عن التبادل، إذا تجاوزنا عن الطموحات الشمولية لهذه النظرية. وهكذا فإن الدرس يمكن أن يُستوعب تمامًا من قبل تقاليد أنثروبولوجية أخرى، وهذا هو ما فعله إدمون ليش بصفة أساسية.

لقد ظهر ليش من التقليد الخاص بالوظيفية المالينوفسكية، وتبقى وجهته النظرية وظيفية بصفة أساسية، آتيًا للوظيفية باهتمام جديد بالعلاقات. ويحتفظ ليش بالاهتمام الوظيفي بالمجتمع كنظام يربط ما بين أنظمة ثانوية متنوعة خاصة بكل واحد، إذ يجب أن تفهم ظواهر القرابة عند ليش بلغة الظواهر الاقتصادية والسياسية، وليس في العلاقة بالعقل.

يرى ليش في بول اليجا Pul Elije الملكية العقارية كأساس للبنية الاجتماعية، مع نظام القرابة باعتباره ظاهرة تنتمي للبناء الفوقي. في تحليله لمصطلح القرابة تابو يفسر المصطلح ككلمة فئة يشتق معناها الأولي من خارج سياق القرابة، ويحلل المصطلح بواسطة معاملة المصطلحات الفنية باعتبارها تعكس أيديولوجيا مظاهر معينة من التنظيم الاجتماعي. ويرى ليش علاقات التبادل باعتبارها علاقات اجتماعية وليست علاقات بين مقولات مفهومية.

إنه يشارك الوظيفية اهتمامها بالعلاقات الاجتماعية كوسائل لتأمين التضامن، ويتمثل تجديده في إدراك علاقة الزواج كوسيلة لتأمين التحالف على الأقل في موازاة مع علاقة السلالة، ومن ثم فقد اتبع ليفي شتراوس في تحليل العلاقة بأخ الأم كعلاقة متضمنة بواسطة الزواج وليست علاقة مؤسسة على مبدأ فورتيس عن "البنوة التكميلية".

بالرغم من أن كثيرين قد عدوا ليش مفسرًا لمؤلف ليفي شتراوس فإن ليش قد استوعب بعض دعاوى ليفي شتراوس في تقليد غريب كلية على نوايا ليفي شتراوس. لقد رفض ليفي شتراوس، وبدأب تفسير ليش لمؤلفه بأشد المصطلحات عنفًا ورفض بصفة خاصة محاولة ليش في أن يحول نظرية ليفي شتراوس إلى اختزالية سوسيولوجية، وبالنسبة إلى ليفي شتراوس لا

يعكس نظام القرابة علاقات الزواج إنه أداة صممت لتخلق وتنظم هذه العلاقة. وهكذا فإن "الوظيفة الأولية لنظام القرابة هي تحديد الفئات التي يعين منها نموذجًا معينًا لتنظيم الزواج "وعلى ذلك "فإن نظام القرابة هو نظام اعتباطي للتمثيلات، وليس التطور العفوي لوضع واقعي."(1)

يرفض ليفي شتراوس أي تفسير سوسيولوجي اختزالي يعبر فيه نظام القرابة عن العلاقات الاجتماعية، وبالنسبة إلى ليفي شتراوس فإن العلاقات الاجتماعية هي التي تعبر عن نظم القرابة، ونظام القرابة أساسي لأنه أُسس من أجل خلق العلاقات الاجتماعية التي تلحم المجتمع، تبادل النساء. إن نظام القرابة هو مفترض عقلي، خلق (بلا وعي) بواسطة العقل ويعبر فقط عن مبادئ القرابة.

يرى ليفي شتراوس أن نظريته عقلية أكثر منها نظرية سوسيولوجية، حيث إن أنظمة القرابة بمثابة تصنيف ذهني خلق بواسطة العقل، مقيدة فقط بالخصائص الموروثة للعقل، وبالنسبة إلى ليفي شتراوس ليست أهمية نظريته في أنها تعدل التفسيرات القائمة لأنظمة القرابة، ولكن في أنها تقدم مقاربة مختلفة تمامًا للاجتماعي.

لم يوضح ليفي شتراوس بسبب قلقة للدفاع عن موقفه الأصلي الموضوعات في إسهاماته اللاحقة، وكانت النتيجة أنه وقع بين محظورين، مغضبًا "السوسيولوجيين" بـ "نزعته العقلية" "الميتافيزيقية" ولكن مخفقًا في ارضاء "العقليين" الأشد صرامة بسبب رغبته في الاحتفاظ بنقاط المرجعية السوسيولوجية. هجر ليفي شتراوس نفسه بحكمه دراسة ظواهر القرابة بعد طبع "البنى الأولية" وترك مؤلفه يُطور ويُوضح من قبل آخرين. ليس هناك شك على أية حال في أن وجهة مؤلف ليفي شتراوس عقلية، كما أدركها دافي، عميد المدرسة الدوركايمية، في مراجعة مبكرة، الذي رأى أن تقديم البرهان السوسيولوجي "غير فطن" وإضافة خطرة للبرهان العقلي(2)

أُوضحت هذه المقاربة العقلية وطُورت من قبل أنثروبولوجيين ظهروا من تقليد أكسفورد، أُلهمُوا أصلا، على الأقل جزئيًا، بواسطة ليفي شتراوس، ولكن طوروا لاحقا مقاربتهم البنيوية في معارضة لمحاولة ليفي شتراوس الملحة لتعزيز نظريته الاختزالية عن التبادل.

٢ ـ النسوية وتبادل النساء

قبل بحث التطور البنيوي لنظرية ليڤي شتراوس في القرابة يجدر بنا النظر بإيجاز إلى استعمال آخر جرى لنظرية ليڤي شتراوس. لقد أشرت سلفًا إلى أن نظرية ليڤي شتراوس كان لها جاذبية مباشرة عند سيمون دي بوفوار، التي فسرت نظرية التبادل بمصطلحات وجودية. وعلى أية حال، لم يكن تعليلها الوجودي وحده هو الذي صدم سيمون دى بوفوار، بل الأكثر أهمية أن ليڤي شتراوس كان يقدم نظرية عامة عن خضوع النساء، عن اختزال المرأة إلى موضوع للتبادل بين الرجال، وهو الذي استوعبته دي بوافوار مباشرة في عملها الكلاسيكي "الجنس الثاني".

تكمن أصالة هذه النظرية في أن خضوع النساء ليس مفسرًا للوهلة الأولى بمصطلحات تقليدية بواسطة الضرورة البيولوجية المفترضة للاختلافات الوظيفية بين الدورين ضمن العائلة النووية الشاملة: خضوع النساء له أساس اجتماعي، في العلاقات بين العائلات، وليس أساسًا بيولوجيًا، في تقسيم طبيعي مفترض للعمل داخل العائلة. إن خضوع النساء مرتبط بنمط معين للمجتمع، مجتمع مؤسس على حل التعارض بين الذات والآخر بواسطة التبادل، وتفسر سيمون دى بوفوار بهذه الطريقة خضوع النساء كانعكاس لحل معين للمعضلة الوجودية الأساسية للعلاقة بين الذات والموضوع، بين الذات والآخر. إن تحرير النساء يتطلب أن تقوم النساء بالاختيار الوجودي ورفض قبول وصفهن كأخريات، كموضوعات، وأن يدركن بدلا من ذلك أنهن أيضًا ذوات. الخضوع إذن من ثم ليس مدرجا في البيولوجيًا، إنه نتيجة "سوء الطوية" لإنكار الذات الوجودية.

أخذت نظرية ليڤي شتراوس في زمن أحدث في سياق مختلف نظريًا إلى حد ما كتكملة للنظرية التحليلية النفسية الجنسية، وخاصة لتفسير لاكان لفرويد، الذي يعتمد بشدة على ليڤي شتراوس. المناصرة الأساسية لهذا التفسير هي جولييت ميتشل، في كتابها ذي النفوذ "التحليل النفسي والنسوية" (١٩٧٤).

تعتبر ميتشل تحليل ليڤي شتراوس مهمًا لسببين، أولًا: لأن نظرية التبادلية تقدم نظرية للمجتمع يمكن أن تكمل نظرية التحليل النفسي للفرد، الرابطة التي تقدم من خلال حظر إتيان المحارم وهي أساسًا عقدة أوديب. ثانيًا: لأن النظرية تؤكد أنها ليست العائلة النووية، وإنما الأشكال الكثيرة والمتعددة من علاقات التبادل بين العائلات هي التي تخلق المجتمع، وهكذا فإن عقدة أوديب ليست تعبيرا عن العائلة الأبوية البرجوازية، كما أتهم النقاد فرويد، ولكنها تعبير

عن التبادل الذي يجعل الثقافة ممكنة في كل مجتمع، تعبيرًا يتخذ شكلا مختلفًا داخل بنى عائلية مختلفة. في مجتمعنا ـ حيث تبادل القريب ذو مغزى محدود ـ فإن العائلة توجد في عزلة وتتخذ عقدة أوديب شكلا مكثفا، ومتناقضًا، وفي مجتمعات أخرى فإن عقدة أوديب واللاوعي الفرويدي يوجدان أيضًا، ولكنهما يوجدان في شكل مختلف.

استنتاج ميتشل هو أن التميز بين الجنسين أمر شامل، ولكنه ليس مؤسسًا على البيولوجيًا، إنه تعبير عن الشمول الثقافي للتبادل، جرى توسطه من خلال عقدة أوديب وأيديولوجية "النظام الأبوي". النساء لسن، مضطهدات من الرجال إنهن مضطهدات من "النظام الأبوي"، والنتيجة هي أن تحرير النساء يعتمد على الإطاحة بالنظام الأبوي، وفي مجتمعنا توجد شروط هذه الإطاحة في التناقض بين النظام الأبوي الداخل في شكل عقدة أوديب، والعائلة النووية التي انتظم فيها.

بالرغم من أنه ليس واضحًا تمامًا ما هو هذا التناقض، أو لماذا يظهر بصفة خاصة في مجتمع رأسمالي، يبدو أن جدال ميتشل ـ هو لسبب ما ـ يتعلق بقانون التبادل، وهكذا فإن النظام الأبوي قد جاوز نفعه والآن يلح كأيديولوجية يعاد إنتاجها عبر إدخالها من خلال عقدة أوديب وربما عززت بوسائل أخرى، وعلى ذلك، فمن الممكن الآن بالنسبة للنساء أن ينخرطن في نضال سياسي للإطاحة بالنظام الأبوي ومن ثم يخلقن مجتمعًا جديدًا يتحرر فيه النساء. وبالنسبة إلى ميتشل فإن هذا الصراع مميز تمامًا عن، ويبدو، غير مرتبط مع، صراع مشابه يضع طبقة ضد طبقة وسوف يتمخض عن الإطاحة بالمجتمع الرأسمالي.

إن تقويم ميتشل شديد الانتقائية، ملهم من قبل كل من دي بوفوار ولاكان والحجة ليست واضحة بالمرة، خاصة في نقاطها الأشد أهمية: فليس واضحًا لماذا أصبح النظام الأبوي باليا، إلى الحد الذي يلح فيه فقط باعتباره أيديولوجية، ولا من الواضح لماذا، إذا كانت هذه هي الحالة، يعيش باعتباره أيديولوجية. ليس واضحًا ما هو التناقض بين النظام الأبوي والعائلة النووية. ليس واضحًا عما إذا كان النظام الأبوي هو مجرد أيديولوجية في مجتمعنا، حتى يتطلب تحرير النساء فقط أن يتبرأن من وصمات عارهن، أو عما إذا كان يستمر في التعبير عن علاقات اجتماعية معينة، فيكون تغييرا اجتماعيًا جوهريًا أمرًا مطلوبًا. ليس واضحًا أي شكل من الصراع ضد السيطرة الأبوية سوف يُتخذ، وعما إذا كان سيكون صراعًا ضد أيديولوجية السلطة الأبوية، أو ضد حظر إتيان المحارم الذي يكمن خلف عقدة أوديب، أو ضد إخضاع النساء اقتصاديًا أو

سياسيًا، أو عما إذا كان سيتخذ شكل تحليل نفسي جماعي، على أية حال فإن التباسات كهذه لا تدهش مادام تقويم ميتشل مترددًا على نحو لا يمكن إنكاره.

وقد اعتمدت التطورات اللاحقة لهذه المقاربة على لاكان مباشرة ليطور نظرية تحليل نفسي للسيطرة الأبوية. هذه التطورات، وكذلك عمل لاكان ذاته بالفعل، يعتمد بشدة على نظرية ليفي شتراوس عن التبادل لتبرير الدعاوى الشاملة غير المتحيزة جنسيًا للتحليل النفسي، بتقديم رابطة بين المجتمع والنفسية وبإعطاء التمايز الجنسي، أساسا، ثقافيًا، ومن ثم متغيرًا.

لسوء الحظ، أيًا ما كانت جاذبية هذه الصياغة، فليس هناك من تبرير لاستخدام نظرية ليفي شتراوس بهذه الطريقة. لا بد وأن الأقسام السابقة أسست قصور نظرية التبادلية للأغراض الراهنة. أولًا: لقد بينت أنه ليس هناك من تبرير لدعوى أن التبادل كلي الوجود، دع عنك أولويته، حتى في المجتمعات التي لا تعرف الكتابة، وليس هناك أي تبرير للافتراض المسبق بأنه حيث يجري التبادل بالفعل فإن تبادل النساء هو الأولى. إن تبادل النساء في الزواج، حيث يقدم الزواج باعتباره كذلك، هو ببساطة تبادل واحد في شبكة معقدة من التفاعلات الداخلية الواقعية والرمزية التي تصادق على تحالف له على الأغلب أبعاد مهمة، إن لم تكن أساسية من الناحية السياسية والاقتصادية والقانونية: الزواج يصادق على التحالف، أنه لا يدفع نحوه أو يخلقه.

ثانيًا: ليس هناك من تبرير للزعم بأن التبادل، أو الزواج الخارجي (الذي يختزل التبادل إليه)، له أساس نفسي. التبادل هو مؤسسة اجتماعية - حيث توجد - تربط المجموعات الاجتماعية الواحدة بالأخرى، العائلات، البيوت، المجموعات المحلية، السلالات، العشائر، القطاعات، الأفخاذ، أو أيًا ما كانت، ليس التبادل علاقة بين الأفراد، بالرغم من أن عددًا من الأفراد سوف تكون لهم أدوار يلعبونها في شبكة خاصة للتبادل، ليس هناك، تبرير لربط مؤسسة الزواج الخارجي أو التبادل بتشكيل نفسية الفرد.

إن سلطة الرجال على النساء بصفة خاصة التي تثوى خلف حقيقة أن النساء هن اللائي يقدمن في الزواج ليست سلطة شخصية، لها أساس سيكولوجي أو أيديولوجي، إنها سلطة عامة تعبر عن حقيقة أن الرجال هم الذين يهيمنون على المجموعة الاجتماعية المعنية، وهذه المجموعة هي مجموعة أكثر اتساعًا على الأغلب من العائلة النووية، ومن ثم فإننا معنيون بسلطة عامة وسياسية، لا يمكن أن تعطى أساسًا سيكولوجيًا أو أيديولوجيًا. ليس هناك من تبرير لاستخدام نظرية التبادل (الزواج الخارجي) لتأسيس رابطة بين البنى الاجتماعية الأبوية والنظرية الفرويدية حول عقدة أوديب.

ثالثًا: تترتب النتيجة الأخيرة حينما نتذكر أن حظر إتيان المحارم متميز تمامًا عن تنظيم الزواج. ليست هذه مسألة متحذلقة، لأن مجموعات القواعد المختلفة تؤثر على فئات مختلفة من الناس، فئات اجتماعية مختلفة، وسلطات مختلفة. إن هذا الانقطاع للرابطة بين الاثنتين يكسر أية رابطة شاملة ممكنة بين عقدة أوديب وتنظيم الزواج (بالرغم من أن ارتباطات معينة يمكن أن تفترض في مجتمعات خاصة).

يجب أن نستنتج أن التضمينات الأكثر عمومية التي استخرجت من هذا النوع من التحليل هي بالقدر نفسه من دون أساس: ليس هناك من سبب لاعتباره عقدة أوديب نقطة تقاطع النفسي والاجتماعي، النقطة التي يكون فيها الفرد خاضعا للثقافة بينما هو مميز عنها، ومن ثم فلا يوجد أساس للنظر إلى اللاوعي الفرويدي كنقطة الالتقاء بين نفسية الفرد والأنظمة الرمزية الجماعية للثقافة والأيديولوجيا، وترتيبًا على ذلك، ليس هناك أساس لاستخدام نظرية ليڤي شتراوس للتبادل كوسيلة لتوسيع تطبيق نظريات التحليل النفسي الفرويدي من النفسية إلى الثقافة والأيديولوجيا، كما حاول مؤخرا هؤلاء الذين طوروا هذه المقاربة متابعين إلهام ميتشل ولاكان وأخيرا ليس هناك تبرير لا ستخدام نظرية ليڤي شتراوس عن التبادل لإنقاذ نظرية فرويد عن النفسية من شحنات التعصب للذكور والإثنية المركزية، وباختصار لا يمكن لليڤي شتراوس أن يزود فرويد بطوق نجاة.

إذا عدنا في الواقع إلى نظرية ليڤي شتراوس الخاصة عن التبادلية، يمكن أن نرى بعيدًا عن إنقاذ فرويد من التعصب للذكور فإن نظرية ليڤي شتراوس متعصبة للذكور بكل ما في الكلمة من معنى. لا يؤكد ليڤي شتراوس بالمعنى المبتذل أن الرجال دائما هم الذين يتبادلون النساء (إذا كان التبادل تفسيرًا محرفًا) بشكل لا واع في الأنظمة فليس هناك من سبب يدعو ألا نفسرها كأنظمة تتبادل فيها النساء الرجال بلا وعي:

إن خضوع النساء للرجال ليس كامنا في بنى الأنظمة، التي تتماثل تمامًا وإنما في تطبيقها. إن نظرية ليڤي شتراوس متعصبة للذكور حتى إن تفسيره لشمولية التبادل تفرض مسبقًا خضوع النساء في العائلة الأبوية كظاهرة سابقة على التبادل، ومن ثم سابقة على الثقافة، وهكذا، على النقيض من تفسير ميتشل، يفسر ليڤي شتراوس حقيقة أن الرجال هم من يتبادلون النساء بالمعنى البيولوجي، وهو يعتبر بالفعل أن النساء كائنات ما قبل اجتماعية.

تتشكل الحاجة إلى التبادل عند ليڤي شتراوس من التوترات التي يحدثها الميل التعددي عند

كل الرجال، وحقيقة أن كل منهم يشتهي نساء جيرانه. التبادل ضروري لأن النساء هن ذخر رمزي ومادي للرجال، ومن ثم فإن ضرورة التبادل، وكذلك إمكاناته تعتمد على حقيقة أن الرجال لهم بالفعل سلطة على النساء، ويُكمل ذلك أن حاجات النساء يجري تجاهلها تمامًا: فالنساء لا يشعرن بميل تعددي قوي. ولا هن يشتهين رجال جيرانهن، وهن لسن في حاجة إلى تبادل الرجال لتحقيق الاندماج الاجتماعي، وهكذا بينما يندمج الرجال في المجتمع من خلال التبادل، الذي تظهر فيه النساء فقط باعتبارهن موضوعات تبادل، فإن النساء يندمجن في المجتمع من خلال إسهامهن في العائلة النووية المكونة طبيعيًا، إذ تتطلب حاجات الرجال السيكولوجية تأسيس المجتمع، بينما يمكن للنساء أن يرضين داخل العائلة البيولوجية، وأضف إلى ذلك أنه لا يمكن أن يزعم أن هذه الحاجات السيكولوجية هي نتاج المجتمع الأبوي، لأن شمولية السيطرة الأبوية إذن لن تكون مفسرة؛ إنها تلك الحاجات السيكولوجية الكامنة التي تفسر شمولية السيطرة الأبوية، والتضمين هو أنه إذا كانت السيطرة الأبوية تستجيب لحاجات سيكولوجية شاملة فإنها من ثم ضرورية.

بالنسبة إلى ليڤي شتراوس، فإن الحجة بأنها العلاقات بين العائلات وليست العائلة، هي أساس المجتمع ليست حجة تحرر النساء، إنه يرد خضوعهن لما قبل الاجتماعي، إذ توجد العائلة النووية قبل المجتمع، وتؤسس في العائلة العلاقات بين الجنسين ارتكازا على التقسيم الطبيعي للعمل، وينبثق المجتمع فقط من خلق العلاقات بين العائلات، وهي العلاقات التي لا تسهم فيها النساء ولكن التي يخضعن لها، ومن ثم فإن العلاقة بين الرجال والرجال اجتماعية والعلاقة بين النساء والرجال طبيعية، والعلاقة بين النساء والنساء متجاهلة. ليڤي شتراوس واضح وغير مشوش.

"تماما بالطريقة نفسها التي يؤسس بها مبدأ التقسيم الجنسي للعمل اعتمادا متبادلا بين الجنسين، مضطرًا إياهم بذلك إلى أن يُخلدوا أنفسهم وأن يؤسسوا عائلة، فإن حظر إتيان المحارم يؤسس اعتمادا متبادلا بين العائلات، مضطرا إياهم حتى يخلدوا أنفسهم، وينشئوا عائلات جديدة".

ينتمي المجتمع إلى مجال الثقافة بينما العائلة هي صدور - على المستوى الاجتماعي - عن تلك المتطلبات الاجتماعية التي من دونها لن يكون هناك مجتمع، وبالفعل لن تكون هناك بشرية.[1]

٣ ـ مـن البنى إلى البنيـويـة

إن "البنى الأولية للقرابة" مؤلف مشوش للغاية ومضطرب بعمق، ويرجع هذا ـ على الأقل جزئيًّا ـ لأنه موسوم بالتعايش غير السهل بين كل من التفسير السوسيولوجي والعقلي لأنظمة القرابة، ونستطيع بشكل استعادي فقط في ضوء التطور اللاحق لفكر ليفي شتراوس والحركة البنيوية، أن نرى هيمنة التفسير العقلي، ومن ثم ننظر إلى "البنى الأولية" كمؤلف انتقالي.

إن البنيوية مؤسسة على رفض أي نوع من "الاختزالية" يفسر معنى الأنظمة الرمزية بالاحالة إلى أي شيء وراء هذه الأنظمة، سواء كان بواسطة الإحالة إلى أساس ما هو طبيعي أو اجتماعي أو إلى معنى ما سابق واعٍ أو غير واعٍ. تحاول البنيوية أن تطور تحليلا موضوعيًّا للمعنى يرفض أن يذهب إلى ما وراء المعطيات المباشرة. إنه يبحث معنى الأنظمة الرمزية من خلال تحليل محايث تمامًا يعتبر فقط العلاقات الداخلية المؤسسة بواسطة النظام، والذي يستبعد من الاعتبار أي محتوى محدد خارجيًّا.

وحتى نرى كيف تؤدي بنا النزعة العقلية التي قدمها ليفي شتراوس في "البنى الأولية" إلى البنيوية فإنه من الضروري أن نعود إلى مفهومه عن المجتمع وعن طبيعة علم الاجتماع، لأن هذا قد تغير عبر التطور من التحليلات المبكرة للتبادلية إلى المقاربة التالية في "البنى الأولية".

كانت التحليلات الأولى للتبادلية، والفصول القليلة الأولى من "البنى الأولية"، معنية بإكمال المورفولوجيا الاجتماعية الدوركايمية: لقد كانت معنية باكتشاف الأسس السيكولوجية لآليات التوزيع وإعادة التوزيع التي جعلت من الممكن للبني الاجتماعية المستقرة أن توجد. إن بنى التبادلية هي شبكات العلاقات الاجتماعية بين المجموعات التأسيسية المشتركة في المجتمع، وهكذا، بالربط بين (مؤلف) دوركايم "التقسيم الاجتماعي للعمل". و(مؤلف) موس "الهدية" يستطيع ليفي شتراوس أن يموضع الدعامات السيكولوجية للتضامن الآلي عند دوركايم، فلم يعد هذا مؤسسًا على الرهبة اللاعقلانية التي يلهمها المجتمع للعقل البدائي، وإنما يرتكز على تقدير عقلي تمامًا للمنافع المادية والسيكولوجية للعيش في مجتمع مؤسس على التبادلية.

على أية حال فإن كتلة "البنى الأولية" ليست عن مثل هذه البنى الواقعية للتبادلية على الإطلاق. إنها عن أنظمة تمثيلات القرابة المتجسدة، قبل كل شيء، في نظام المصطلحات التي يتخاطب بها القريب وقريبه وهذا بسبب تحول اهتمام ليفي شتراوس من الوظيفة السوسيولوجية

للتوزيع إلى الأساس السيكولوجي لأنظمة القرابة الذي، يفترض، ان يشبع حاجة سيكولوجية للأمان بواسطة تمثيل الزواج رمزيا كتبادل. وفور أن تحول الانتباه إلى الرمزي يصبح غير ذي موضوع ما إذا كان التبادل يجرى بالفعل أم لا. مايهم بالنسبة للتضامن الاجتماعي هو ان اعضاء المجتمع يظنون ان علاقاتهم تبادلية.

ومن وجهة النظر هذه فإن المهم ليس الحقيقة الموضوعية للتبادل، ولكن معنى فعل التبادل بالنسبة للفرد الذي انخرط فيه، وما يعطى الفعل معناه كتبادل ليس الحقيقة الموضوعية للتبادل، ولا قرار فردي واع لمعاملة الفعل كتبادل وإنما نظام التمثيلات الاجتماعية الذي أُدخل ضمنه. إن دراسة نظام التمثيلات تكشف من ثم المعنى الحقيقي والموضوعي للأفعال الاجتماعية. معنى ربما يهرب من وعي الذين انخرطوا في النظام.

وفي تحويل انتباهه إلى الأنظمة الرمزية للتمثيلات فإن ليڤي شتراوس يتبع الطريق الذي خطاه سابقا دوركايم، الذي أظهر مؤلفه أيضًا اهتمامًا متزايدًا بالأخلاق، باعتبارها معارضة للبعد المادي للمجتمع.

يرفض ليڤي شتراوس نزعة سيكولوجية يمكن تفسير البنى الاجتماعية وفقًا لها كنتاج للتفاعل الداخلي للأفراد ما قبل الاجتماعيين. فالأفراد يوجدون بالفعل ضمن المجتمع وأعمالهم لها دلالة اجتماعية فحسب إلى المدى الذي تكون قد تكاملت فيه مع النظام الاجتماعي، هذا النظام الاجتماعي هو نظام رمزي، والمجتمع فقط هو الذي يمكن أن يقدم الموارد الرمزية التي تجعل من الممكن لفعل الفرد أن يكتسب معنى، وهكذا فإن الفعل الفردي يعبر عن النظام المفهومي الذي يعطيه معنى، وهو منظم بقواعد صيغت بمفهوم هذا النظام: إن الزواج مفروض مع فئات معينة من الأقارب.

يصبح الفرد فردًا اجتماعيًّا فقط بواسطة جعله اجتماعيًّا داخل الاطار، والفعل الفردي اجتماعي إلى المدى الذي يتكيف فيه بواسطة هذا الإطار، ومن ثم فإن الفعل الفردي له دلالة اجتماعية فقط إلى المدى الذي يعبر فيه عن نظام التصنيف وقواعد السلوك المرتبطة الجارية في المجتمع، إذ إنه ليس لانحرافات السلوك الفردي عن قيود النظام أية دلالة سوسيولوجية ولكنها مجرد أعراض مرضية لإقحام الاعتبارات العرضية غير الاجتماعية.

إن نظرية ليڤي شتراوس في هذه الجوانب دوركايمية تماما: الفعل الاجتماعي هو نتاج قواعد مقيدة خارجيًّا تتحرك ضمن نظام جماعي من التمثيلات تفرض نفسها على الفرد. ومهمة

السوسيولوجيا دراسة الأنظمة الجماعية التي تتوسط بين الفرد والعالم بتكييف وإعطاء معنى لأفعال الفرد، وهذا المعنى عند كل من دوركايم وليفي شتراوس، هو معنى موضوعي، كامن في أنظمة التمثيلات، ويختلف تمامًا عن الإدراك الواعي للفرد لمعنى الأفعال موضع البحث.

يفترق ليفي شتراوس عن دوركايم فقط حين يصل إلى مسألة وضع أنظمة التمثيلات، وتتضمن هذه الأنظمة عند دوركايم واقعًا منقطع النظير يقف خارج الفرد ويفرض نفسه على الفرد بسلطة لا عقلانية. إن على أنظمة التمثيلات أن تُفسر ليس بوصفها انبثاق نفسية فرد تجريبي أو تكويني، ولكن كمظاهر "للعقل الجمعى"، الذي يفسر بالإحالة إلى البنية الاجتماعية التي تقدم مادة طبقتها التحتية والتي يخدم حفظها في تأكيدها.

وهكذا فإن البنية الاجتماعية والتمثيلات الرمزية عند الدوركايميين يجب أن تبحث في علاقة الواحدة بالأخرى، كما في جملة بوجلي، جسم وروح المجتمع.

إن نظام التمثيلات عند ليفي شتراوس بالرغم من أنه جماعي، موضوعي، ووراء الوعي، يمكن أن يوجد فقط داخل عقل الفرد، وخاصة في اللاوعي ويمكن أن ينال فقط السلطة (العقلية) للاوعي، وهذا يعني أن البنية الاجتماعية بالمعنى الدوركايمي لنظام .العلاقات الاجتماعية بين المجموعات المشتركة ينتمي إلى نظام مختلف تمامًا من الواقع عن أنظمة التمثيلات، والاثنان لا يمكن أن يربطا مباشرة الواحد بالآخر، فالعلاقة بين البنية الاجتماعية ونظام التمثيلات يجب بالنسبة لليفي شتراوس أن يجرى توسطها بواسطة عقل الفرد، والتضمين هو أن البنية الاجتماعية تعبير فحسب عن نظم التمثيلات لأن البنية الاجتماعية نتاج سلسلة من الأفعال الفردية التي كُيفت وأُعطيت معنى بواسطة أنظمة التمثيلات. فالبنية الاجتماعية من ثم هي إسقاط للأنظمة الرمزية المتضمنة في نفسية الفرد وليس لها واقع منقطع النظير Sui generis. وبالتالي من المستحيل أن نجرب سيكولوجيا للتمثيلات الرمزية مادام لا يوجد مجتمع خارج تمثيلات كهذه، وهكذا يصبح علم الاجتماع دراسة أنظمة التمثيلات وتختفي المورفولوجيا الاجتماعية الدوركايمية من المشهد.

إذا كان المجتمع نظامًا رمزيًا فلا يمكن عندئذ أن يكون هناك واقع اجتماعي وراء الأنظمة الرمزية التي تعطى معنى للوجود الاجتماعي، وهذا المعنى يجب من ثم أن يكون كامنا في مثل هذه الأنظمة الرمزية، معنى موضوعي لا يمكن أن يختزل إلى أي شيء خارجي بالنسبة لهذه الأنظمة، سواء كانت طبيعية خارجية أو بنية اجتماعية خارجية، من جانب، أو إلى إدراك واعٍ لهذه

الأنظمة من جانب آخر. إن معنى النظام الرمزي غير قابل للاختزال، وهكذا على سبيل المثال، لا يمكن أن تختزل ظواهر القرابة في علاقات القرابة البيولوجية، ولا في علاقات حقوقية أو عاطفية، إنها ظواهر ثقافية تحل فيها العلاقات الرمزية، التي هي محتواه فقط فيها، ومن خلال نظام قرابة، محل العلاقات الطبيعية، وهكذا توجد القرابة فقط ضمن نظام قرابة يؤسس الاختلاف الثقافي ذا المعنى للأقرباء، إنه فقط على أساس هذا النظام الرمزي يمكن أن يكون للقرابة أي واقع موضوعي، من ناحية، أو معنى ذاتي، من ناحية أخرى.

الاعتقاد بأن الظواهر الاجتماعية والثقافية لها معنى موضوعي، مستقل عن أي تفسير ذاتي أو عن أي سياق بيئي خارجي، اجتماعي أو ثقافي له تضمينات أساسية.

إذا كانت الأنظمة الرمزية توجد وتكتسب معنى مستقلا عن سياقها أو عن تطبيقها، نكون عندئذ قد عزلنا نظامًا موضوعيًا من الواقع ليتعالى على الفرد، ولكنه غير قابل للاختزال إلى الطبيعة. إذ إن هذه الأنظمة تتوسط الرمزية بين الأفراد، وبين الفرد والطبيعة، وهكذا يمكن فقط من خلال هذه الأنظمة أن يرتبط الفرد بالآخرين أو بالطبيعة، وباختصار تحتوي هذه الأنظمة الرمزية المجتمع، المجتمع السابق على الأفراد الذين يكونونه والمستقلين عنه وهي وحدها التي يمكن أن تعطي معنى وإرشادا لفعل الأفراد البيولوجيين.

الاعتقاد بأن من الممكن عزل الأنظمة الثقافية التي لها معنى موضوعي يؤدي مباشرة إلى مفهوم المجتمع الذي تتبناه البنيوية، كسلسلة لأنظمة التمثيلات التي توجد باستقلال عن أفعال واعتقادات الفرد وسابقة عليها. أي مجتمع خاص هو نتيجة لتطبيق هذه الأنظمة وقواعد السلوك المرتبطة في وقت وزمان معينين. إنه تعبير كامل لهذا الحد أو ذاك لأنظمة التمثيلات، وتتمخض النواقص عن الاخفاقات العرضية لتطبيق النظام بصواب لسبب أو لآخر.

توجد أنظمة التمثيلات المستقلة ذاتيًا هذه باستقلال تام عن تطبيقها، كما يمكن أن تدرس حتى إذا لم تكن قد طُبقت أبدا، وهي تستمر في الوجود حتى إذا كانت المجتمعات التي مارستها قد اضمحلت، ومن ثم يمكن للأنثروبولوجي أن يدرس المجتمعات حتى بعد أن تكون قد اندرست، أو يمكن أن يدرس المجتمعات من بعيد على أساس تقارير الناس الآخرين الإثنوجرافية (تلك السمة الدوركايمية للامبالاة بالعمل الميداني هي التي تصدم للغاية الأنثروبولوجيين الأنجلو ساكسون).

إنها أنظمة التمثيلات التي تحدد الاجتماعي، إنها الواقع الاجتماعي الحقيقي الوحيد وفي

دراستها يمكن أن ندرس الاجتماعي غير المشوش بفعل التأثير العرضي للتشوهات الناجمة عن عوامل جغرافية، وديموغرافية، وسيكولوجية، أو التاريخية العرضية، فنظام التمثيلات يقدم نظامًا ثابتًا لا زمانيًا يكمن وراء مختلف تعبيرات هذا النظام في مجتمعات معينة في أزمنة معينة، وهكذا فإن المجتمع في التحليل الأخير، حيث يُنظر إليه مجردا بمعزل عن التأثيرات التي لا علاقة لها، مركب من سلسلة من الأنظمة المفهومية، الأكثر أساسية من بينها في المجتمعات التي لا تعرف الكتابة تصنيف الأقرباء، وسلسلة مرتبطة من قواعد السلوك أكثرها أساسية قاعدة التبادلية.

إن تماسك هذا المفهوم للمجتمع، والميزة التي تمنحها دراسة الأنظمة المفهومية، تعتمد كلية على الاعتقاد بأن مثل هذه الأنظمة المفهومية، يمكن أن تُعزل وأن معناها الموضوعي يمكن أن يؤسس علميًا. حين تُقوَّم صلاحية المشروع البنيوي فهذه العقيدة هي التي يجب أن نضعها موضع الاختبار.

إن أنظمة التمثيلات التي تكون المجتمع هي أنظمة مثالية بمعنى مزدوج، أولًا: فإن لها واقعا سيكولوجيًا خالصا، يوجد في لاوعي كل فرد موجهًا سلوك الفرد بقوة قيد لا واعٍ. إنها يجب أن تفسر كتعبير عن خصائص معينة للعقل الإنساني، وبالنسبة إلى ليفي شتراوس، تقدم دراسة هذه الأنظمة طريقًا لدراسة العقل الإنساني، ثانيًا: توجد أنظمة التمثيلات باستقلال عن أية تظاهرة خاصة في وعي أفراد معينين أو ممارسة مجتمعات معينة، كل مثل نوعي للنظام سوف يفسد في الحقيقة ويشوه بمختلف العوامل العرضية التي ينبغي أن يتجاهلها المحلل.

هذا له تضمينات منهجية مهمة لأنه يعنى ان المحلل لا يدرس أمثلة خاصة للأنظمة موضع البحث وإنما المثل النموذجي، الشكل الخالص، أو "النموذج" في مصطلح ليفي شتراوس للنظام، وهكذا فإن الدعوى المعادة للبنيويين هي أنهم لا يدرسون الواقع، أنهم يدرسون النماذج التي هي نوع من موضوع منقى.

ويقوم هذا سندًا للإبيستمولوجيا المميزة للبنيوية التي جودل فيها بأن موضوع أي علم هو موضوع نموذجي، لا يجب أن يُخلط بأي موضوع خاص تجريبي، وهكذا ـ على سبيل المثال ـ لاتشغل نظرية القرابة نفسها بتمثيلات أنظمة القرابة التي أخبر عنها أفراد معينون، لأن هذه التمثيلات الواعية ربما تخفق في أن تتوافق مع واقع النظام الأعمق اللاواعي، ولا تشغل النظرية نفسها بتطبيق الأنظمة في مجتمعات معينة، حيث سيكون على العوامل الجغرافية، والديموغرافية، أو السيكولوجية أو التاريخية أن تشوه الأنظمة العاملة.

هذا النوع من الجدال له مكانة محترمة تمامًا داخل فلسفة العلم، وبالفعل فإن فكرة أن النظريات مؤسسة تمامًا على التطوير الاستنباطي للدعاوى الفرضية هو قانون إيمان CREDO للوضعية الحديثة. لم يدرس نيوتن على سبيل المثال التفاحات الساقطة؛ لقد درس نيوتن سلوك الكتل النقطية للأجسام ذات الامتدادات المقتربة من الصفر، وليس فقط الكتلة النقطية هي موضوع نموذجي، إنها موضوع ليس من المحتمل أن يوجد، لأن المفهوم ذاته متناقض ذاتيًا، إن نظرية نيوتن، مثل أية نظرية بالنسبة للوضعية الحديثة، هي من ثم نظرية مثالية تستنبط خصائص الكتل النقطية وهي موضوع نموذجي من مسلمات بديهية أساسية معينة، وليست هذه نظرية تعتمد صلاحياتها على وجود الكتل النقطية، إنها نظرية صالحة عالميًا ولا شك فيها لأنها نظرية استنباطية توجد باستقلال عن أية إحالة إلى الواقع.

إن تطبيق النظرية، وكذلك فائدتها العلمية، مسألة مختلفة تمامًا بالنسبة للوضعية، إذ يمكن لأي أحد أن يطور نظريات موضوعات نموذجية إلى ما لا نهاية، ولكن يمكن له أن يزعم أن لهذه النظريات قيمة علمية إذا كانت تقول لنا شيئا عن العالم الذي لن نعرفه من دونها، وعلى ذلك تخص المشكلة بالنسبة للوضعية ترجمة لغة النظرية إلى لغة الملاحظة التي يمكن أن تؤسس الروابط بين النظريات الاستنباطية والعالم الخارجي.

أثبتت المشكلات التي أثيرت بهذه المحاولة أنها لا تذلل ولم توفق الوضعية في صياغة أي معايير مُرضية يمكن بها تقييم النظريات البديلة. المشكلة المركزية هي تلك التي تخص تأسيس معايير يمكن أن تكون قوية بما يكفي لرفض نظريات تعتبر أنه لاتطبيق لها، وحيثما لا تكون قوية بما يكفى هناك نظريات تعتبر ذات قيمة علمية ترفض. الخلاصة أن كثيرين قد استخلصوا من إخفاق الوضعية في إنجاز هذا أنه من المستحيل الحكم بين النظريات على أسس تجريبية. إن تقييم النظريات يصبح شيئا لا عقليًا تمامًا (فايرباند) وقرارا اعتباطيًا لمجموعة من العلماء (كون) أو النتيجة الموضوعية للمنطق العقلاني للتطور (بوبر).

البديل الذي تبنته البنيوية هو رفض نسبي لتقييم النظريات بالإحالة إلى الواقع، وهكذا مالت البنيوية إلى تبني الشعار العقلاني "انقذوا النظرية" كمعارضة للشعار التجريبي القديم "انقذوا المظاهر": إن مهمة العالم هي تنقية منطق النظرية، صياغتها وتبديهها، لخلق نظرية منطقية مغلقة لموضوع نموذجي لا يهتم بالتطابق بين هذا الموضوع وواقع أسطوري. إن نظرية ملائمة هي التي يمكن أن تقدم إطارًا متماسكًا ومنطقيًا للخطاب، إن مهمة العلم ليست أن يخلق نظرة

للعالم حقيقية، وإنما أن يخلق نظرة للعالم تكون بلا تناقض، وهكذا فإن الوضعية محفوظة بتحولها إلى شكل من العقلانية.

من وجهة النظر هذه فإن نظرية ليفي شتراوس عن القرابة تضع العلوم الإنسانية على أساس علمي وحقيقي بتزويدها بموضوع غير فاسد بتلوث تحيز الأيديولوجيا، أو الحس العام، أو التمثيلات الواعية، التي تفسد حتما الموضوعات التجريبية الخالصة للحياة اليومية.

على أية حال، فإن الفصل البنيوي المنهجي للموضوع المثالي، على الرغم من أن له قابلية سطحية للتصديق حين يرى في سياق إخفاقات الوضعية الأقدم، له مخاطر شديدة كامنة فيه.، إن فصل النموذج عن الواقع يمكن أن يقدم في هيئة مبدأ منهجي أداة تخدم في حفظ سلامة نظرية تبدو قابلة للدحض إلى حد بعيد بالشواهد التجريبية.

يمكن لليفي شتراوس بالتأكيد أن يطور نماذج لأنظمة القرابة التي يمكن أن يرى فيها الزواج كتبادل منتظم، وعلى أية حال بالنسبة إلى معظم الناس فإن مثل هذه النماذج سوف توصف بأنها معرفة إذا كانت تتوافق على نحو ما مع واقع خارجي، ولا تتمتع نماذج ليفي شتراوس بمثل هذا الوضع، لأنها ليست ـ بصفة عامة ـ متسقة مع الواقع المتضمن في التقارير الإثنوغرافية التي يعتمد عليها (التي هي قريبة بقدر ما يمكن أن نصل إلى الواقع).

لحماية النماذج من مثل هذا التلوث فإنه يزعم أنها توجد غير مختبرة وغير قابلة للاختبار في اللاوعي. إن قراءة التوسير، الاعراضية، لماركس، تحظى بالوضع نفسه: لم يزعم التوسير أن ما كتبه ماركس يتوافق مع قراءة التوسير لماركس، لأن التوسير كان يصف "إشكالية" كان ماركس في مرحلة تطويرها، إذ تمكن فقط من التعبير عنها بقصور والتي لم تفته تماما، وبمقدار ما تطور التوسير أصبح لإشكالية ماركس صلة أقل فأقل مع عمل ماركس: في البداية عبرت عن نفسها في كتابات ماركس بعد منتصف ١٨٤٠، ولكن فيما بعد توصل التوسير إلى الزعم بأنها لم توجد حتى في رأس المال وهي تظهر بإيجاز في أعمال ١٨٨٠.

إن "إبيستمات" فوكو لا تختلف: إن فوكو لا يدعي مناقشة فكر أناس معينين أو مجموعات اجتماعية معينة، إنه يناقش نظاما للفكر هو موضوع نموذجي، جرى التعبير عنه بقصور وبشكل ناقص في عمل مفكر معين. ومن ثم فإن جدالات فوكو لا يمكن أن تعارض بالزعم بأن فكر مفكر معين لا يتوافق مع الموضوع النموذجي مع: "الابستمى"، لأن هذا لا يظهر أن فوكو قد شخص الابستمى بقصور، إنه يبين أن المفكر موضع البحث هو الذي عبر عنه بقصور.

وفي أيدى بنيوية فإن التطور العقلاني للوضعية هو الأساس الذي جعلت عليه النظرية الحكم على البرهان وليس العكس، وبالفعل بالنسبة إلى ليفي شتراوس هذه فضيلة كبرى للبنيوية، لأن البنيوية قادرة على إنتاج حقائق جديدة وتصحيح البرهان القديم، من دون المغامرة بالدراسة.[٣]

هذه المنهجية البنيوية غاية في القوة لأنها تجعل أية نظرية مقترحة غير قابلة للدحض بصراحة لسبب بسيط هو أن النظرية لا تدعي كونها عن أي واقع معين قابل للتعرف عليه، وإنما أنها نظرية للأنظمة اللاواعية التي تكمن خلف الواقع وأن هذا الواقع يعبر عنه فقط بقصور وبشكل ناقص. المشكلة التي تواجهنا بها مثل هذه المنهجية دائما بسيطة: ما هي قيمة نظرية علمية تعطينا معرفة غير مشكوك فيها بموضوع لا يوجد على وجوده وخصائصه، ولا يمكن أن يوجد أي دليل مستقل أيًا كان؟

يمكن أن نذهب أبعد من هذا ونسأل إلى أي مدى من الممكن اكتشاف أي معنى موضوعي كامن في أي نظام رمزي، واقعيًا كان أم مثاليًا، ويقودنا السؤال إلى بحث الميزة التي تعزوها البنيوية إلى البنية الشكلية للأنظمة الرمزية، التي يشتق منها المذهب اسمه وبلغة يبرر بها منهجه الخاص في التحليل.

إذا كانت الأنظمة التي تفحصها البنيوية هي أنظمة موضوعية للمعنى، عندئذ يجب أن يوجد هذا المعنى باستقلال عن أي إدراك ذاتي لهذا المعنى، ويجب أن يكون كامنا في هذه الأنظمة إذ لا يمكن للمعنى أن يشتق من أي محتوى خاص قد يكون لدى النظام. والتضمين هو أننا حين نتجرد من كل المحتويات الخاصة، فإننا نترك مع العلاقات الشكلية الداخلية للنظام، وهكذا فإن محاولة اكتشاف معنى موضوعي، إذا جرت مواصلتها منطقيًا تُحلل الأنظمة إلى بنيتها الشكلية.

يتأتى هذا في نظرية ليفي شتراوس للقرابة من نظرية التبادلية، لأن التبادلية بصفة أساسية مبدأ بنيوي، وهذا يعنى فورا أن ليفي شتراوس معنى بخصائص أنظمة القرابة أيًا ما كان محتواها الظاهر، هذا المعنى موضوعي لأنه من المفترض، أنه كامن في النظام ومستقل عن أي تفسير خاص أو تطبيق للنظام.

يقود البحث عن معنى موضوعي بشكل يتعذر اجتنابه إلى البنية الشكلية للنظام، والسؤال الأساس الذي ينبغي علينا أن نسأله للتحليلات الموضوعية المفترضة للبنية هو هل من الممكن فصل الشكل بهذه الطريقة عن محتوى النظام؟ وافترض كأساس لمعنى موضوعي، أو بدلا عن

ذلك ما إذا كان الشكل والمحتوى غير قابلين للفصل، حتى إنه لا توجد بنية شكلية بمعزل عن محتوى النظام.

بالرغم من غلافه السوسيولوجي فإن "البنى الأولية" يحتوى بالفعل على كل "موتيفات" البنيوية، إذ يؤسس ليفي شتراوس في "البنى الأولية" عددًا من "البنى الأولية للقرابة"، التي تمثل ترتيبات بنيوية مختلفة لمصطلحات القرابة، بواسطة الاستنباط من مبدأ التبادلية وهو ينطلق بعدئذ في محاولة توفيق نماذجه مع المعطيات التجريبية، وبالفعل يستخدم نماذجه في تقييم المعطيات، مفسرا الاختلاف بين نموذجه وبين المعطيات بالإحالة إلى العوامل التاريخية والديموغرافية والسيكولوجية العارضة.

إن أنظمة القرابة والزواج التي درسها ليفي شتراوس في البنى الأولية لا تقدم فقط موضوعًا يختبر به المنهج البنيوي، بل إنها تقدم أيضًا وسائل النفاذ إلى الحقيقة المطلقة للإنسانية، ومن ثم أساس الفلسفة البنيوية. إنها أنظمة القرابة والزواج، التي تمثل في المجتمعات التي لا تعرف الكتابة على الأقل، مفتاح الشرط المتوسط بين الفرد والمجتمع، التي تمكن دراستها في الوقت ذاته من أن تكشف لنا المعنى الأعمق والأصدق للوجود الإنساني، وتقدم المفتاح لتفسير الظواهر الاجتماعية بكشف الخصائص الأساسية للعقل الإنساني الذي يجعل المجتمع ممكنا، وهكذا فمن خلال دراسة القرابة والزواج يحاول ليفي شتراوس أن يؤسس فلسفته على أساس علمي، ليكتشف من خلال الأنثروبولوجيا المعنى الحقيقي للوجود الإنساني. الأفكار الأساسية للفلسفة التي تنبثق وتؤخذ وتطور ليس في عمل ليفي شتراوس التالى فحسب، ولكن من خلال الحركة البنيوية أيضًا.

وبالنسبة إلى ليفي شتراوس فإن نظام التصنيف هو الذي يوحد الذات مع الواقع الموضوعي، وعلى أية حال فإن الذات والواقع ليس لهما وجود ذي معنى باستقلال عن الإطار التصنيفي الذي يمكن له وحده أن يعطي للعالم معنى بالنسبة للذات، ويعين مكانا للذات في العالم.

وقبل المخططات المفهومية هناك مجرد طبيعة غير متميزة فيها الأفراد البيولوجيون جزء غير متميز. وهكذا لا يتوسط المخطط المفهومي بين ذات ما قبل موجودة وواقع خارجي بالفعل، ويقدم المخطط المفهومي وحدة التمييز بين الذات والموضوع بين الثقافة والطبيعة.

إن ميلاد الثقافة هو انبثاق أنظمة التصنيف التي تعارض الذات بالموضوع وتخلق مكانا

للفرد الاجتماعي في عالم من التمثيلات الرمزية. التعارض بين الذات والموضوع، الفرد والمجتمع، الثقافة والطبيعة التي بليت بها الفلسفة الغربية والعلوم الإنسانية المنبثقة هو تعارض تخيلي خلق بواسطة المخطط المفهومي، "الإشكالية" أو "الابستمية" التي تسود أنظمة الفكر لدينا.

بالرغم من أن المخطط المفهومي، له أساس سيكولوجي، فإنه يوجد مستقلا عن الذات او الواعى الذاتي أو سابقًا لها: توجد الذات الاجتماعية فقط في المكان المعين له أو لها بواسطة المخطط المفهومي، الذات من ثم، ووعى الذاتية، هما نتاج المخطط المفهومي "أثر للبنية" وليس بأي معنى خالقها.

الذات ليست ـ من ثم ـ واقعًا يوجد سابقا على المخطط المفهومي: كل ما يوجد قبل المخطط المفهومي هو الفرد البيولوجي. الذات هي مفترض رمزي وباعتبارها كذلك يمكن أن تكون فقط تعبيرا عن نظام موضوعي للمعنى سابق على الذات.

هذا هو لب "موت الذات" عند البنيويين. إنه أساس إعادة تفسير لاكان لفرويد وبحث فوكو والتوسير عن إشكالية الذات، التي تسود الفلسفة الغربية أو البرجوازية. إنها تشتق مباشرة من تحليل ليفي شتراوس للقرابة، ولكن خلف ليفي شتراوس يقف كما هي الحال دائما دوركايم، الذي اتخذ كتابه "تقسيم العمل في المجتمع" فكرته الرئيسية ظهور الفردية كمفترض اجتماعي.

لا يفترض المخطط المفهومي الذات فحسب وإنما واقعا، حُدد باعتباره خارجيًا بالنسبة للذات. المخطط المفهومي هو من ثم ليس مفترض الذات الخالقة، ولا يمكن له بأي معنى أن يعبر عن واقع مستقل، لأن واقعا مستقلا يوجد فقط داخل المخطط المفهومي. المخطط المفهومي اعتباطي بصفة أساسية، لا يعبر عن شيء سوى نفسه والقيود العقلية التي تكمن تحته فقط. التضمين هو أن المفهوم التخيلي، الأيديولوجي للذات الذي يسود فكرنا ليس تعبيرا عن واقع الذاتية، عن حرية واستقلالية الفرد في المجتمع البرجوازي. هذه الحرية والاستقلالية هي تعبير رمزي، وأسطوري خالص عن ذاتية زائفة، وهذه الأسطورة خطرة بصفة خاصة وطريقة مضللة للحياة في العالم لأنها تعكس العلاقة الحقيقية بين الذات والبنية.

يمكن أن يوجد كل من المفهوم البنيوي للمجتمع باعتباره سلسلة من الأنظمة الرمزية، ومنهج التحليل البنيوي للموضوعات النموذجية وللبحث الذي يقتصر على العلاقات الداخلية لمثل هذه الموضوعات، والفلسفة البنيوية التي ترى الأنظمة الرمزية باعتبارها سابقة على كل من

الذات والموضوع، ومن ثم الأنظمة الرمزية باعتبارها الواقع الحقيقي الوحيد، بشكل جنيني في "البنى الأولية للقرابة". بهذا المعنى فإن "البنى الأولية" هو العمل الذي يؤسس أسس البنيوية، حيث طور فيه المفهوم البنيوي للمجتمع، المنهج البنيوي، والفلسفة الإنسانية البنيوية، جميعها للمرة الأولى، ومن ناحية أخرى فإن كلا من أصالة وإنجازات "البنى الأولية" محدودة للغاية. تشتق "بنيوية" "البنى الأولية" في النهاية من محاولة تحقيق تجذير عقلاني لسوسيولوجيا دوركايم الوضعية، إن محاولة كشف الأنظمة الموضوعية للتمثيلات وتعيين معناها اللاواعى هو فشل ذريع.

تعتمد البنيوية في جذورها كلية على الادعاء بأن أنظمة التمثيلات التي تُدرس هي أنظمة متميزة من الواقع يمكن أن يكتشف معناها موضوعيًا. يرى المجتمع ـ كنظام من التمثيلات الرمزية ـ أن هذه تعتبر أنها سابقة على الموضوع الذي تمثله أو الذات التي يمثل لها وأكثر أساسية للغاية منه. هذه الميزة المعزوة إلى أنظمة التمثيلات فوق وعي الفرد والواقع الخارجي تعتمد على أنها قادرة على عزل المعنى الموضوعي لهذه الأنظمة باستقلال عن أية إحالة للذات أو الموضوع، على أساس من تحليل محايث.

وقد حاول ليڤي شتراوس في "البنى الأولية للقرابة" أن يفعل هذا، لقد سعى لتأسيس أن أنظمة القرابة والزواج لها معنى موضوعي، كأنظمة للتبادل، التي هي أكثر أساسية من المعنى الذي لها بالنسبة لهؤلاء الذين يمارسونها، معنى لا واعٍ يمكن أن يؤسس موضوعيًا من دون أية إحالة للمفاهيم المحلية للنظام.

لقد برهنت في الحقيقة، على أن ليڤي شتراوس لا يفعل شيئا كهذا، فإلى المدى الذي يؤسس فيه أن مبدأ التبادلية محايث في الأنظمة موضع المراجعة فإن الاستنتاج مبتذل لأن المبدأ عار من أي محتوى دال، والى الحد الذي يغطي فيه مبدأ التبادلية أي محتوى لا يقدم ليڤي شتراوس دليلا مقبولا لمساندة ادعائه. وهكذا فإن مبدأ التبادلية ليس معنى موضوعيًا يكتشفه ليڤي شتراوس في المعطيات، إنه معنى مفروض على المعطيات وبعدئذ ينسب إلى لاوعي غير قابل للوصول إليه، هكذا تسقط دعواه بأنه يقدم تحليلا موضوعيًا علميًا لمعنى هذه الأنظمة.

بالنسبة إلى بنيوي فإن فشل تقويم ليڤي شتراوس هو نتيجة للنزعة السوسيولوجية الكامنة في "البنى الأولية"، لأن ليڤي شتراوس ينظر وراء العلاقات الداخلية للأنظمة ليجد معناها. إن تقويمًا موضوعيًا ملائمًا يجب أن يفصل الأنظمة كلها عن أي محتوى عارض مفروض خارجيًا

ويجب أن يجد المعنى الحقيقي الموضوعي في العلاقات البنيوية الداخلية المؤسسة بواسطة النظام، علاقات توجد باستقلال عن السياق أو عن التفسير الذاتي للمواطن المحلي أو المحلل وأن أي تقويم آخر سوف يقدم معايير عرضية، ومن ثم سوف يكون اعتباطيًا.

هذا هو الاتجاه الذي تطور فيه التحليل البنيوي لأنظمة القرابة.ومادام للبنيوية في هذا النطاق التاريخ الأطول، وأن تحليلاتها قد جرت بأعظم درجة من الصرامة فإنه لمن المنور للغاية أن ننظر إلى النتائج التي تحققت.

٤ـ الأنثروبولوجيا البنيوية

التضمينات البنيوية لنظرية القرابة قد طُورت تمامًا من قبل لوى دومون وردنى نيد هام، وهما انثروبولوجيان اجتماعيان تدربا على تقليد إكسفورد الذي أسسه إيفانز برتشارد، وقد أدمجا تحليل ليڤي شتراوس للقرابة في هذا التقليد.

طور إيفانز برتشارد مثالية عقلية ثقافية كانت أكثر راديكالية من تلك التي تخص ليڤي شتراوس في رفضها لملامح أي نوع من الاختزالية، إن مهمة الأنثروبولوجيا هي أن تصف أكثر من أن تسعى للتفسير، وفي مؤلفه عن "النوير" (١٩٤٠) كان إيفانز برتشارد قد أنتج تفسيرًا بنيويًا لمجتمع النوير رأى فيه الإطار البنيوي للتصنيف باعتباره سابقا على أي محتوى خاص حازه التصنيف في الاستعمال، سواء كان دينيًا، سياسيًا أو اقتصاديًا: قاد البحث عن وصف موضوعي لنظام مستقل للتصنيف إيفانز برتشارد بتصلب إلى وصف بنيوي فصل شكل النظام عن محتواه، ولم يقم كتاب "النوير" تقويما كاملا علاقات الزواج كمبدأ بنيوي مكمل لذلك الخاص بالقرابة. أدى عمل ليڤي شتراوس من ثم دورًا في تطوير بنيوية أكسفورد بجذب الانتباه إلى علاقة بنيوية جديدة.

لقد كانت مبادئ البنيوية قد أرسيت سلفًا بواسطة إيفانز برتشارد: "الأطروحة بأنني عرضت أمامكم أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية هي نوع من التاريخ، ومن ثم في النهاية للفلسفة أو الفن تتضمن دراسة المجتمعات كأنظمة أخلاقية وليس كأنظمة طبيعية، تهتم بالتصميم أكثر منها بالسيرورة، وأنها من ثم تسعى إلى النماذج وليس القوانين العلمية، وتفسر أكثر منها تشرح، هذه اختلافات مفهومية، وليست مجرد (اختلافات) لفظية"[٧].

دومون بالرغم من أنه فرنسى، قضى بعض الوقت في اكسفورد، فقد كان هو الذي طور

التحليل البنيوي للقرابة، متبعا إيفانز برتشارد، وقد جادل دومون بقوة ضد كل أشكال الاختزالية، بما فيها محاولة ليفي شتراوس لتفسير أنظمة القرابة بمفهوم تنظيم الزواج، وهكذا أظهر دومون في سلسلة من التحليلات، أنه ليست هناك ارتباطات ضرورية بين شكل نظام القرابة ولا تنظيم الزواج أو تنظيم جماعات القرابة في المجتمع، ومن ثم مقوضا أية اختزالية تبسيطية، ويجادل دومون من ثم في أن التنظيم الاجتماعي ونظام القرابة يجب أن يحللا باستقلال تام الواحد عن الآخر، نظام القرابة يحلل باعتباره تصنيفا عقليًا مبادئه مفهومة، وإن نظام القرابة هو مفترض عقلي خالص يستفيد من مبادئ تصنيفية من أجل أن يعرف الأفراد الآخرين في العلاقة بالفرد، ومن ثم فهو يعبر عن أفكار وعن طبيعة أنواع مختلفة من العلاقة بالمجتمع موضوع البحث.

لقد أعاد دومون تفسير أنظمة القرابة الإرشادية التي حللها ليفي شتراوس بحجة أن هذه الأنظمة لا تنظم الزواج وإنما بالأحرى تعبر عن أفكار معينة يتبناها مجتمع معين عن الاختلاف بين أقرباء العصب والمصاهرة، إن أنظمة كهذه مؤسسة على اختلاف منهجي بين أقارب العصب والمصاهرة تعبر عن فكرة أن هناك اختلافا أساسيًا بين:أقارب"الدم" و"أقارب الزواج" والفئتان ذاتهما مفهوميتان ولا تعكسان أي ارتباطات نوعية بيولوجية أونَسَبية. لا يقول التصنيف ذاته شيئا عن ماهية هذا الاختلاف، ولا لماذا تختلف هاتان الفئتان، ولا عن كيف يدخل الناس في هاتين الفئتين.

يقدم دومون تمييزا أساسيًا، غاية في الجذرية بين البنية الشكلية لنظام التصنيف والمحتوى الذي يمكن أن يحوزه التصنيف في أي مجتمع معين. إن نظام التصنيف يمكن، ويجب أن يُدرس باستقلال عن تطبيقة. وهكذا ففى مجتمع ما يمكن أن يستخدم النظام لتنظيم الزواج، وفى (مجتمع) آخر يمكن أن يعتبر إطارًا للعلاقات الاقتصادية، وفي غيره ربما يعبر عن روابط عاطفية، ولا يمكن أن يفسر النظام بأي من هذه الوظائف المعينة، لأن النظام سابق على أي من هذه الاستخدامات، فمعنى النظام يجب أن يوجد في التمييز المفهومي الذي ينشيء النظام، وهذا المعنى مستقل عن ـ وسابق على ـ أي محتوى يمكن أن يحوزه في مجتمع معين.

لقد اتبع قيادة دومون أنثروبولوجيون آخرون من أكسفورد الأكثر شهرة بينهم رودنى نيدهام الذي سعى إلى أن يطور، وأن يدافع عن المقاربة العقلية، البنيوية لأنظمة القرابة. كان نيدهام في الأصل قريبًا من ليفي شتراوس، بالرغم من أنه لم يقبل نظرية التبادلية وفى ذلك كان

معنيًّا بأن يرى نظام القرابة في علاقته بالمظاهر الأخرى للتصنيف الرمزي للمجتمع، وعلى أية حال فقد ترك بشكل متعاقب محاولة صنع ارتباطات جوهرية من هذا النوع وتبنى بشكل متزايد نزعة عقلية شكلية وصارمة، وقد تجاوز في مجرى عمله عزل دومون لنظام القرابة، ليرفض تفسير النظام بلغة مبادئ أية قرابة، سواء كانت تتعلق بالنسب أم بالتحالف، بقرابة العصب أو المصاهرة، وأن يختزلها إلى شكل خالص.

هذا التطور مثير للاهتمام لأن نيدهام قد اتبع منطق البنيوية باتساق حتى نهايته، وفي متابعته لمعنى موضوعي، وجد الأرض تختفي بشكل متلاحق من تحت قدمية حتى لم يعد للبنيوية في النهاية من شيء لشرحه.

إن محاولة تأمين تحليل علمي للمعنى تعتمد على فصل نظام التصنيف عن تطبيقه في مجتمع معين وعزله عن أي تفسير ذاتي خاص لمعناه. يعتمد تطبيق المنهج البنيوي على عزل مثل هذا الموضوع المستقل ذاتيًّا.

السؤال الحرج الذي يجب علينا أن نضعه أمام البنيوية هو: هل يمكن عزل مثل هذا النظام الموضوعي للدراسة، أو عزل نظام التصنيف عن تطبيقاته الخاصة وتفسيراته؟ لقد رأينا أن محاولة ليفي شتراوس لفعل ذلك كانت إخفاقًا. يرفض دومون من ثم كل اختزالية ويصر على أن تحلل الأنظمة فقط بمفهوم مبادئ القرابة، ولكن هل هذه الأنظمة موضوعية؟ هل هي داخلية بالنسبة للنظام؟

يرفض دومون اختزالية ليفي شتراوس ويؤسس استنباطيًّا نماذج على أساس مبادئ قرابة العصب، (قرابة الدم) والمصاهرة (علاقات الزواج). إنه ينشيء نظاما بواسطة ترتيب الفئات حول الفرد في بنية علاقاتها محددة بتلك المبادئ. علاقة الأنا بأي فرد في البنية يجري تتبعها بوساطة واحد أو آخر من هذه الارتباطات أو تركيب منها، ويميز بين الفئات في البنية الواحدة من الأخرى فقط على أساس هذين المبدأين البنيويين، وأبسط تصنيف من بينها سوف يفصل، قرابة الدم، عن "القرابة بواسطة الزواج" ومن ثم سوف يحدد فئتين طبقا للعلاقة المعنية، ويمكن للنموذج أن يطور، على أية حال، بوساطة تقديم سمات أكثر تمييزا، مثل الجنس، أو الجيل أو بواسطة تطبيق التمييزات بشكل متكرر، وهكذا فإن أي نظام قرابة يمكن أن يحدد باعتباره بنية يمكن أن تنجم عن تطبيق هذه السمات المميزة.

السؤال الذي علينا أن نسأله هو: ما هو وضع هذا النموذج؟ ليس هناك شك في أنه مستقل

عن أي تطبيق، لأنه قد أُنشئ استنباطيًّا بواسطة المحلل، من دون الإحالة إلى المعطيات الإثنوغرافية، تمامًا مثل "البنى الأولية" لليفي شتراوس. إنه موضوع مثالي أُنشئ بواسطة المحلل، والسؤال الحرج هو ما إذا كان يمكن الزعم باتساق بأن هذا الموضوع النموذجي يتوافق مع واقع ما أكثر أساسية من تطبيق النظام أو المفهوم المحلي له؟ إذا تبين أن المفاهيم المحلية لا تتوافق بالضرورة مع النموذج أو أنه ليس مطبقا بالضرورة في الشكل الذي أنشئ فيه، فأي تبرير هناك لادعاء أنه أكثر من اختلاق لخيال دومون؟

تنشأ مشكلة وضع النموذج لأن دومون لا يقدم معنى كامنا في النظام، وإنما يقدم تفسيرًا للنظام. يعين دومون علاقات معينة بين فئات النظام، والتضمين هو، أن هذه، وليس علاقات أخرى توجد بالفعل. يعين دومون العلاقات المتميزة بالنسبة للنظام كعلاقات قرابة عصب وقرابة مصاهرة. على أية حال ليس هذا التمييز كامنا في النظام، ولكنه يمثل تفسيرًا خاصا.

المشكلة هي أن التمييز بين قريب (نظري بيولوجيًّا) وحلفاء (نظريين اجتماعيًّا) ليس موضوعيًّا ولا واضحا. من ناحية، كل العلاقات ضمن أنظمة القرابة المغلقة يمكن أن تتبع خلال كل من الزواج وقرابة العصب التي بسببها يمكن لنظرية القرابة أن تعرض تفسيرًا مختلفا تمامًا كتصنيف للقربى، من دون أية إحالة إلى الزواج، وهذا متسق تمامًا مع المعطيات. لا توجد على مستوى النموذج طريقة للحسم بين تفسير دومون وذلك التفسير الخاص بنظرية النسب.

يمكن للإحالة إلى تطبيق النظام فقط أن تقرر بين تفسير نظرية النسب وتلك الخاصة بدومون، لأن كل تفسير يمكن أن يقدم نموذجا متسقا تمامًا يربط الفئات طبقا لمبادئ مختلفة تماما. إذ تعتمد صلاحية نموذج دومون من ثم على المدى الذي تتوافق فيه مع الواقع الإثنوجرافي، وبالرغم من أنه أُنشئ استنباطيًّا فيمكن أن تكون له فقط صلاحية التعميم من المعطيات، سواء من نموذج محلي للنظام أو تطبيق عملي للنظام.

إذا لم يتوافق نموذج دومون بطريقة ما مع الواقع المحلي للنظام فليس هناك تبرير للادعاء بأن النموذج له أية دلالة خاصة، وهكذا لا يمكن الزعم بأن نموذج دومون لنظام القرابة سابق على تطبيقاته الخاصة أو تفسيراته، لأنه يعتمد على تحديد معين ثقافيًّا للاختلاف بين الأقرباء والأصهار.

بمجرد أن نقدر أنه ليس للنموذج صلاحية باستقلال عن وجوده في الواقع الإثنوجرافي فإننا ندرك أيضًا أن وضعه هو ببساطة ذلك الوضع الخاص بتجريده من نظام يقوم بوظائفه، إذا

ما أُدرك هذا، لم يعد هناك أي تبرير لتفسير النظام فقط بمصطلحات القرابة، لأن الواقع الوظيفي للنظام شديد التعقيد، فهو ليس في الممارسة نظام قرابة، إنه تصنيف ينظم نطاقًا واسعًا من العلاقات الاجتماعية التي تختلف من مجتمع إلى مجتمع، وليس هناك سبب قبلى Apriori يدعو لأن تكون علاقات القرابة مجردة بشكل اعتباطي من المظاهر الأخرى للنظام الاجتماعي وأن تعتبر "جوهرًا" للنظام ومعناه الموضوعي معارضة لتطبيقه العرضي.

ليس هناك تمييز في الواقع بين نظام التصنيف وتطبيقة. في الواقع هناك أناس يعيشون ويعملون معا ويشير الواحد منهم للآخر باستخدام مصطلحات مختلفة تعبر عن علاقات متبادلة لكل واحد منهم مع الآخر، وهذه العلاقات الاجتماعية العينية متعددة الأبعاد، وبالتأكيد لا يمكن أن تختزل إلى علاقات القرابة أو المصاهرة. إن تطبيق المصطلحات لا يعتمد على أي ارتباطات نَسَبية يمكن تتبعها، وسوف تعتمد مرارا على مبادئ لا علاقة لها بالقرابة.

تقدم مفاهيم القرابة لغة شديدة القوة والمرونة يفصل ضمنها مجالا ضخما من العلاقات الاجتماعية. التمييز بين "نوعنا الخاص" "ونوعهم" الذي جرى التعبير عنه في تمييز دومون بين قرابة العصب والمصاهرة أو في بنية النسب الخاصة بإيفانز برتشارد، أو في تمييز ليڤي شتراوس بين مجموعات الزواج الخارجي التي تتبادل النساء أو في تمييز الكوميديين بين الأم والحماة، يقدم طريقة قوية للغاية لتصور مفهومات العلاقات الاجتماعية في مجتمع بسيط نسبيًا ومن ثم لا ينبغي أن يثير الدهشة أن نجد أن هذه التمييزات المفهومية، في أشكال مختلفة، تُستخدم في تصور مفهومات شديدة الاختلاف في مجتمعات مختلفة.

ليس هناك من تبرير لعزل لغة القرابة عن العلاقات الاجتماعية التي تعبر عنها، وهكذا لن يكون مبررًا أكثر من الزعم بأن نظام القرابة يقدم إطارًا مستقلا يمكن داخله التعبير عن العلاقات الاجتماعية الأخرى، من الجدال بأن نظام القرابة تعبير بسيط عن علاقات عدم القرابة، وبالرغم من أنه من الحقيقي بالتأكيد أنه في المجتمعات التي لا تعرف الكتابة فإن تحديد وتنظيم العلاقات الاجتماعية يجرى بمفهوم القرابة، حتى إن العلاقات الاقتصادية، أو السياسية أو الحقوقية لا يمكن أن تُفحص بشكل مستقل عن مقولات القرابة، فإنه من الحقيقي أيضًا أن مقولات القرابة لا يمكن أن تحدد باستقلال عن العلاقات الاجتماعية التي تنظمها هذه المقولات، لأنه حتى بالرغم من أن مصطلحات القرابة لها شوائب مفهومية لعلاقات نسبية نوعية للقرابة أو المصاهرة فإن تطبيق هذه المصطلحات لا يمكن أن يحدد فقط بالإحالة إلى

المبادئ النَسَبية، وهكذا فإنه من غير الممكن تحديد إما نظام القرابة أو العلاقات الاجتماعية التي يعبر عنها باستقلال الواحد عن الآخر على (أساس) منطقي أو على أي أساس آخر، لإيلاء أولية مطلقة للواحد أو الآخر. إن مسألة العلاقة بين مبادئ القرابة والسمات الأخرى للتنظيم الاجتماعي والوعي الاجتماعي يمكن أن توضع فقط كسؤال عن الاعتماد المتبادل لأجزاء كل معقد.

إن لغة القرابة ليست لغة كلية (عالمية)، إذ إن مفاهيم القرابة تختلف من مجتمع إلى آخر، وأنواع العلاقات التي يعبر عنها بمصطلحات القرابة تتنوع أيضًا بشكل واسع، وهكذا يبدو أنه ليست هناك إمكانية لتطوير نظرية عامة للقرابة، لأننا إذا ما تجردنا عن الخاص فلن يبقى هناك شيء جوهري لتفسيره.

لهذا السبب جادل نيدهام حديثًا بأنه ليس هناك حقًّا شيء كالقرابة، وأن أنظمة القرابة هي أنظمة شكلية خالصة ترتب المقولات في بنية خاصة علاقاتها شكلية خالصة، ويبدو أنه بالارتداد إلى شكلية بنية خالصة يمكن للبنيوية في النهاية أن تعين معنى موضوعيًا ومطلقًا، معنى مستقلا عن أي محتوى وكذلك عن أي تطبيق خاص أو تفسير.

ولكن المشكلة مع هذا الارتداد النهائي هي أننا إذا تجردنا كلية من محتوى النظام، فإن البنية تختفي أيضًا، لأن البنية هي بشكل يتعذر استئصاله بنية نظام قرابة، وهي تتوافق مع تفسير خاص. إن تفسيرًا مختلفًا للنظام على سبيل المثال بلغة نظرية النسب سوف يتضمن علاقات بنيوية مختلفة، وهكذا إذا تجردنا من كل المحتوى تختفي البنية أيضًا ولا يبقى شيء لتفسيره، ويصبح الموضوع النموذجي شكلا متحررًا من المعنى، ويبدو أن نيدهام مؤخرا ـ وذلك يحسب له ـ قد أدرك هذا فأخفى إبحاره في خواء فيتجنشتايني.

تكشف هذه التطورات في التحليل البنيوي للقرابة معضلة البنيوية بحيوية شديدة، إذ تهدف البنيوية لعزل نظام ثقافي يمكن لمعناه الموضوعي أن يكون خاضعا للتحليل العلمي، ومن أجل أن تنجز هذا فإنه من الضروري تأسيس الموضوعية الخالصة للنظام، ولكن لتأسيس الموضوعية الخالصة للنظام فإنه من الضروري التجرد من كل محتوى خاص يمكن أن يكون للنظام، ومن أي تفسير خاص يمكن أن يكون موضوعًا فيه، وفي كل مرحلة تكون موضوعية التحليل قد قبلت بتسوية غير مبدئية، وبالتالي يصبح واضحًا أن التفسير المقترح ليس له أية صلاحية مطلقة، وليس كامنًا في الموضوعية المطلقة للنظام النموذجي، ولكنه مفترض للمحلل يجب أن تعتمد صلاحيته على تقويمة التجريبي.

وتقود محاولة فصل النظام عن سياقه إلى ارتداد منتظم نحو الشكلية وفى النهاية إلى الهزيمة الكاملة، والاستنتاج الذي سوف نجده مكررا هو أن محاولة تعيين أنظمة ثقافية مستقلة ذاتيا، سواء كانت لسانية، مفهومية أو رمزية، ذات معنى موضوعي مستقل وسابق على التطبيق هي (محاولة) عابثة.

ولا ينبغي للاستنتاج أن يثير الدهشة لأن المشروع البنيوي يتضمن أن هناك عالمًا من المعاني وراء الإدراك الإنساني لمعاني خاصة، هذا المعنى يمكن أن يوجد من دون أن يمثل معنى لأحد ما. لقد جرى الاعتياد على أن يُعتقد أن مثل هذا العالم الموضوعي للمعنى قد وُجد، والتناقض الظاهر المتضمن في هذا الزعم قد حُل باختراع كائن مطلق كان العالم بالنسبة له ذا معنى، الله. كانت دراسة هذه المعاني تسمى اللاهوت، وأنه نحو المسائل اللاهوتية والحلول اللاهوتية، تؤدي البنيوية، لأنها أيضًا تخترع إلها، العالم العظيم في السماوات، الذي يستطيع أن يضمن موضوعية أنظمة معانيه بالنسبة لهؤلاء الذين هم مثل ليفي شتراوس الذي لا يمثل الله معنى بالنسبة لهم، يثمر الارتداد إلى الشكلية في النهاية الاستنتاج الذي يحكم قدر المشروع: يعلن أن العالم بلا معنى بشكل كامن، كل معنى هو من ثم ذاتي، اعتباطي عبثي.

الفصل السادس

البنيوية في اللسانيات

بينت في الفصلين السابقين كيف أن الإلهام الفلسفي الأساسي لليڤي شتراوس قد دفعه لتطوير نظرية متميزة عن المجتمع ومنهجًا للتحليل أثناء محاولة اكتشاف المعنى الموضوعي للثقافة الإنسانية. لقد سعى ليڤي شتراوس بصفة خاصة إلى عزل أنظمة القرابة التي وجدت كأنظمة موضوعية للمعنى، ويمكن أن تحلل بشكل مستقل عن تطبيقها الخاص أو عن معناها بالنسبة لأفراد معينين، لقد وضع ليڤي شتراوس هذه الأنظمة الموضوعية للمعنى في العقل اللاواعي الذي قرر بأنها لن تكون فقط موضوعية، وإنما ستكون أكثر جوهرية من أي تفسير ذاتي لها. يأتي المنهج البنيوي، والتأكيد الملازم على الخصائص الشكلية للأنظمة موضع البحث، من هذه المحاولة لعزل المعنى، الموضوعي، الشامل للأنظمة.

جادلت في الفصل الأخير بأن هذه النظرة للعالم الإنساني كعالم أنظمة ثقافية موضوعية لاواعية أو جماعية يدخل ضمنها الأفراد، هي الإلهام الأساسي للبنيوية، وهي تتمخض عن البحث عن المعنى الموضوعي للثقافة، الذي ينتج عن عزل الأنظمة الثقافية الموضوعية القابلة للدراسة بمناهج العلوم الوضعية.

تبدو البنيوية ـ من ثم ـ وكأنها تجعل من الممكن تأسيس علوم إنسانية مستقلة ذاتيًّا وموضوعية، لأنها تقدم لتلك العلوم حقول دراستها الخاصة المستقلة والموضوعية: الأنظمة الثقافية النوعية التي هي موضع اهتمامها، سواء كانت الفن، الأدب، الموسيقى، الأسطورة، أو في الحالة التي درسناها توًّا، أنظمة القرابة.

تعتمد قابلية البنيوية للتطبيق تمامًا على قدرتها على عزل أنظمة المعنى المستقلة ذاتيًّا والموضوعية الحقيقية. إن الدعاوى العلمية للبنيوية، وكذلك المثالية الثقافية التي تتأسس عليها، تعتمد على صلاحية محاولتها عزل مثل هذه الأنظمة الثقافية. جادلت في حالة نظرية القرابة بأن مثل هذه الأنظمة لا يمكن في الواقع أن تعزل، لأنه حالما تُجرد أنظمة القرابة من سياقها الإثنوجرافي فلا يبقى هناك شيء لتفسيره.

إن إخفاق المعطيات الإثنوجرافية في حالة ليڤي شتراوس في التوافق مع الموضوع النموذجي الذي أنشأه قاده إلى التراجع إلى اللاوعي وافترض وجودًا ميتافيزيقيًّا خالصًا لهذا

الموضوع انتهاءً إلى أنه قدم معرفة لموضوع لم يكن هناك دليل على وجوده، بينما اختزل الواقع الإثنوجرافي الذي انطلق من هذا الموضوع، إلى مرتبة التشويه الفظ لهذا الواقع الأساسي، غير القابل للوصول إليه، الذي نتج عن وهم ذاتي والأحداث التاريخية العرضية.

كما أن الإخفاق في تعيين أية خصائص شاملة لأنظمة القرابة، في حالة بنيوية نيدهام ودومون أدت أولًا إلى شكلية فارغة، وفي النهاية، إلى هجر أية محاولة للتعميم وراء السياق الإثنوجرافي النوعي الذي وُجدت فيه أنظمة نوعية.

بالرغم من أن عمل ليڤي شتراوس، وخاصة "البنى الأولية للقرابة"، قد كان الحافز الرئيسي في تطور البنيوية كحركة ثقافية، فإن هذا الحافز كان مدينًا بكثير من قوته إلى حقيقة أن عمل ليڤي شتراوس يعيد إنتاج مقاربة كانت قد طُورت بشكل مستقل تمامًا داخل (حقل) اللسانيات. لقد كان هذا التقارب قبل كل شيء هو الذي أوحى بأنه ربما كان للمقاربة البنيوية صلاحية عامة أكثر للتطبيق في الحقول الخاصة للسانيات منها في دراسات القرابة التي تطورت فيها.

واللسانيات مهمة للبنيوية لعدة أسباب، أولًا: بالرغم من أن بنيوية ليڤي شتراوس قد تشكلت بشكل مستقل تمامًا فقد كانت مواجهته فقط مع اللسانيات هي التي جعلته واعيًا تمامًا بالمترتبات النظرية، والمنهجية والفلسفية لمقاربته، وقد كانت هذه المواجهة فقط هي التي أعطته الثقة في تعميم مكتشفاته وأن يقدم البنيوية باعتبارها منهجًا لجميع العلوم الإنسانية، فقد ملأت اللسانيات ـ إضافة إلى ذلك ـ الفجوة الأخيرة في نظرية ليڤي شتراوس حين أمدته بنظرية ثقافية خالصة للاوعي، وقد كانت هذه التي ساعدته على تطوير فلسفته الإنسانية.

ثانيًا: إنها القدرة الإنسانية اللغوية أكثر من أي شيء آخر هي التي تميز البشر عن الحيوانات الأخرى، واللغة هي أكثر الأدوات قوة وكمالا للاتصال الرمزي المتاح للبشر، وهكذا، فبالنسبة للبنيوية المعنية تحديدًا بمسألة الأساس الموضوعي للثقافة، وبتحليل الثقافة باعتبارها سلسلة من الأنظمة الرمزية، فلابد من أن تكون للسانيات دعاوى قوية باعتبارها العلم الإنساني الأساسي.

ثالثًا: المقاربة البنيوية في اللسانيات (مستخدمين المصطلح بالمعنى الأوروبي أكثر منه بالمعنى الأمريكي الشمالي) لها إنجازات قيمة تحسب لصالحها في تطوير فهمنا ومعرفتنا باللغة. لقد كانت إنجازات البنيوية في حقل اللسانيات ـ على الأقل بقدر ما كانت في الأنثروبولوجيا ـ هي التي أعطت البنيوية سلطة علمية واضحة.

رابعًا: قدمت اللسانيات إلهامًا مباشرًا لتطور البنيوية الحديثة، باستقلال تام عن ليفي شتراوس، وهذه هي الحال بصفة خاصة مع نشوء "السيميولوجيا" التي تمثل امتدادا لمناهج اللسانيات وصولًا إلى الأنظمة الرمزية غير اللسانية. وهكذا طور رولان بارت ومجموعة Tel Quel سيميولوجيا بنيوية باستقلال عن أي اتصال مع ليفي شتراوس. بالرغم من أن عملهم قد تأثر لاحقًا بنفوذ ليفي شتراوس.

أريد في هذا الفصل أن أعاين البنيوية في حقل اللسانيات، وقد أسست البنيوية في حقل اللسانيات على الأسس نفسها تمامًا التي طورها استقلالا ليفي شتراوس في "البنى الأولية"، ويفترض أيضًا أنها أسست اللسانيات كعلم وضعي بعزل الأنظمة الموضوعية للمعنى اللغوي ـ باستقلال عن أي تطبيق خاص أو عن أي تفسير ذاتي خاص ـ التي وضعتها في العقل اللاواعي، وأريد في هذا الفصل أن أعاين اللسانية البنيوية وأسأل عما إذا كانت قد عزلت بنجاح اللغة باعتبارها نظامًا موضوعيًا.

١ ـ سوسير وموضوعية اللغة

يعد سوسير بمثابة مؤسس علم اللسانيات الحديث، فقد كان هو من عزل اللغة باعتبارها موضوعًا مستقلًا ذاتيًا قابلا للبحث العلمي. كان هدفه بقدر ما يكون ذلك متيسرًا، أن يعزل اللغة عن الاعتبارات السيكولوجية والاجتماعية والفسيولوجية، ومن ثم أن يفسر حقائق اللغة بالإحالة إلى الضوابط "اللسانية" فقط، وقد فعل ذلك بتطبيق ثلاثة تمايزات: ميز سوسير بين اللغة Langue والكلام Parole ، وبين الشكل والجوهر، وبين التزامني والتعاقبي، إذ يحدد تطبيق هذه التمايزات كيانًا مغلقًا من الحقائق العلمية، نظامًا موضوعيًا للغة يفترض انفصاله عن أي تطبيق للنظام أو عن أي تفسير خاص له.

يتأتي التمييز بين اللغة و الكلام جزئيًا من دوركايم، وإن كان يبدو، أنه تأتي بصفة أساسية، من جاسيه، ونافيل ويتنى. كان هدف التمييز هو فصل نظام يقع وراء الفعل اللغوي ذاته، ومن ثم فصل القضايا اللغوية البحتة عن تلك التي يمكن أن تقدم الاعتبارات السيكولوجية، والفسيولوجية أوالاجتماعية، وتمثل اللغة عند سوسير الاجتماعي والأساسي بينما يمثل الكلام الثانوي والعرضي، اللغة هي ـ من ثم ـ قابلة للمقارنة تحديدًا مع العقل الجمعي عند دوركايم كنظام موضوعي خارجي بالنسبة للفرد ومستعص على إرادة الفرد، وتقصر اللسانيات انتباهها على حقائق اللغة، ومن ثم فهى مزودة بموضوع خالٍ من التدخلات التي تنشأ عند استعمال اللغة.

بالرغم من أن اللغة موضوع نموذجي، أُنشئ بواسطة المحلل من خلال التجريد من الجمل الفعلية التي تستخدم من قبل المتحدثين المحليين، اعتقد سوسير أن اللغة كانت واقعًا نوعيًا له "مرتكزه في الدماغ". لقد احتفظ سوسير بالنزعة العقلية لمعاصريه، ساعيًا إلى "تفسير حقائق اللغة من خلال حقائق الفكر، مأخوذة باعتبارها مؤسسة" ومن ثم فإن العلامة اللغوية عند سوسير هي "كلية سيكولوجية" توحد "مفهوما" و "صورة صوتية"، واللسانيات "فرع متخصص من علم النفس".(١)

التمايز الثاني الأساسي الذي قدمه سوسير هو بين الشكل والجوهر: "اللغة شكل وليست جوهرا"(٢). إن العلاقة بين المفهوم والصوت الذي يشكل العلامة، عند سوسير هي علاقة اعتباطية. ليس هناك شيء في مفهوم "الشجرة" يجعل الصوت "شجرة" مناسبا بصفة خاصة، ولا يحتوى الصوت "شجرة" في حد ذاته على أي شيء من مفهومه. ومن ثم توظف كل لغة طبقة من الصوت لتدل على قسم من الفكر، وإسناد مفهوم إلى صورة صوتية هو أمر اعتباطي، وتختلف في هذا الصدد اللغة المنطوقة عن الأنظمة الرمزية الأخرى التي ليست فيها العلاقة بين الدال والمدلول (وجهي العلامة) اعتباطية. الكتابة بالصور IDIOGRAPHIC مثل واضح على ذلك، إذ يمكن لمفهوم الشجرة أن يمثل من خلال صورة الشجرة.

يمثل الفكر والصوت متتابعين CONTINUA، في غياب اللغة: "الفكر من دون اللغة سديم مبهم مجهول... المادة الصوتية ليست أكثر ثباتا ولا أكثر صلابة من الفكر ... ليس فقط أن النطاقين المرتبطين بواسطة الواقعة اللغوية بغير شكل ومشوشان، ولكن اختيار شريحة معينة من الصوت لتسمية فكرة معطاة هو أمر اعتباطي تماما"(٣)

لا تأخذ العلامة اللغوية من ثم، أفكارًا قائمة مسبقًا وأصواتًا قائمة مسبقًا ثم تربط الواحدة منهما بالأخرى بطريقة ذرية، إذ تربط اللغة عوضا عن ذلك نظامين الواحد منهما بالآخر، نظام الأصوات ونظام الأفكار مقسمة كل متصل بطريقة معينة. إن هذا المفهوم للمعنى هو الذي يتعارض بشدة عند ليڤي شتراوس مع ميتافيزيقا برجسون.(٤)

إن هذا المفهوم هو الذي يثوى خلف فصل الشكل عن الجوهر، فالاختلاف بين لغات مختلفة هو اختلاف في الشكل، اختلاف في الطريقة التي تقسم بها المواد المشتركة تتابع الصوت والفكر في لغات مختلفة، لذا فإن اللسانيات تعنى فقط بالشكل وليس بمادة اللغة، الأخيرة مسألة لا أهمية لها بالنسبة لعالم اللغة. إن نظام الأصوات ـ على سبيل المثال ـ مصنوع فحسب بواسطة

العلاقات بين الأصوات، والواقع الفيزيائي للصوت لا علاقة له بالموضوع، إن كل مايهم من وجهة النظر اللغوية هو هذا التمييز بين الأصوات الذي يقدم ما هو سلسلة متصلة بشكل طبيعي.

ينبع هذا التأكيد على الشكل مباشرة من عزل اللغة عن مادتها وأساسها المفهومي، وتحوز اللسانيات بالتجرد تمامًا من المادة استقلالها الذاتي، الذي يدرس النظام الصوتي للغة، كنظام شكلي يتميز عن علم الأصوات الملفوظة PHONETICS، الذي يدرس مادة الأصوات اللغوية وهو فرع من الفسيولوجيا وعلم النفس، ومن ثم، فإن عزل نظام اللغة هو الذي يؤدي لانبعاث المنهج البنيوي للتحليل، لأنه حين تجرد اللغة من مادتها فإنها تكون شكلا بحتا، والسؤال الحرج الحاسم هو هل يمكن فصل الشكل عن المحتوى بهذه الطريقة؟

يجعل مفهوم العلامة أيضًا من الممكن عند سوسير أن يفصل الصوت والفكر احدهما عن الآخر وأن يدرس نظام الأصوات ونظام الأفكار بشكل مستقل الواحد عن الآخر، وهذا يعني أن اللسانيات يمكن أن تحلل اللغة كتركيب من الأصوات من دون أية إحالة إلى المعنى، وارتباطًا بذلك يمكن تحليل المعنى بشكل مستقل عن الصوت، وهكذا فإن الفونولوجيا (علم الأصوات الكلامية) وعلم دلالات الألفاظ هما فرعان متميزان من اللسانيات.

إن تمييز سوسير الثالث يكمل عزل نظام مغلق يمكنه أن يصبح موضوع تحليل لغوي خصوصي، إذ يميز سوسير بين المنظور التزامني، الثابت، والمنظور التعاقبي، أو التطوري ناسبًا الأولوية للتزامني. يركز المنظور التزامني تحديدًا على العلاقة بين أجزاء نظام اللغة في نقطة معينة من الزمن، ويدرس المنظور التعاقبي العلاقة التاريخية بين حقائق اللغة، ويقدم سوسير أسبابًا عدة مختلفة لنسبته الأولوية للتزامني، ومعارضته للتاريخية، التي لها أصول شخصية وأيضًا أيديولوجية وعلمية، جعلته ميالا بالتأكيد، إلى البحث عن قوانين النظام. إن برهانية الأساسيين مختلفان للغاية من ناحية نوعهما.

أولًا: يقدم سوسير حجة عقلية، تعنى نزعته السيكولوجية أنه معني بصفة أساسية بتأسيس "ارتباطات منطقية وسيكولوجية". هذه النظرة التزامنية من ثم "تهيمن قبليًا" لأنها هي الواقع الحقيقي الوحيد عند جماعة المتكلمين. بينما الارتباطات التاريخية لا واقع سيكولوجيًا لها.» وتعتمد هذه الحجة بوضوح على الافتراض العقلي بأن اللسانيات فرع من علم النفس.

ثانيًا: يقدم سوسير حجة منهجية. إن طابع موضوع اللسانيات هو الذي يجعله قابلا

للتحليل التزامني: "لأن العلاقة اعتباطية فإنها لا تلتزم بقانون غير التقليد". يجادل سوسير من خلال القياس على الاقتصاديات الحدية، التي قدمت له ولحد بعيد نموذجا للسانياته المنهجية وهو يستعير من الحدية فكرة القيمة كعلاقة اعتباطية بين الشيء والثمن، التي يطبقها بعدئذ على العلاقة اللغوية بين الدال والمدلول، ففي كل حالة تكون القيمة محددة بواسطة إدخال العنصر في نظام توازن يعتمد فحسب على العلاقات الداخلية بين العناصر، وليس على الحالات الماضية للنظام."

إن حقيقة أن سوسير يقدم حجتين تدليلا على أولوية التزامني هي في غاية الأهمية، لأن هاتين الحجتين قاصرتان بشكل متبادل. إن عمل سوسير ممزق بالتناقص بين نظرتين مختلفتين تمامًا عن اللغة واللسانيات، حيث إن النظرة المهيمنة هي (النظرة) العقلية التي تكون اللغة طبقا لها واقعًا سيكولوجيًا، مرتكزا في الدماغ، وعالم اللغة يكتشف الروابط السيكولوجية وعلى ذلك فإن اللسانيات هي فرع مستقل من علم النفس، والنظرة الأخرى هي أن اللغة مؤسسة جماعية، ومن ثم واقع اجتماعي، ومن ثم يكتشف عالم اللغة ارتباطات وظيفية. إن عالم اللغة في الحالة الأولى معني باكتشاف العلاقات النفسية بين عناصر اللغة، وفي الحالة الأخيرة فإن عالم اللغة معني باكتشاف العلاقات اللغوية، وليس الاثنان الشيء نفسه بأية حال: فبينما لا حاجة لأن يكون للعلاقات اللغوية واقع سيكولوجي، فإن العلاقات السيكولوجية لا حاجة لأن تكون لها دلالة لغوية.

إن الحجة العقلية التي في صالح أولوية التزامني تنطبق فقط بوضوح على النظرة العقلية للسانيات، ولا تنطبق الحجة المنهجية، من ناحية أخرى، على ما إذا كانت اللسانيات معنية بـ "الارتباطات السيكولوجية والمنطقية" لأن العلامة ليست اعتباطية من وجهة نظر نفسية. إن معنى الصوت "شجرة" بالنسبة إلى فرد معين ليس محددا فقط بعلاقاته مع الأصوات اللغوية الأخرى: إنه يتضاد مع "دغل"، "منزل"، "سماء"، "عمود"، إلى آخره. إنه محدد أيضًا بكل الاستعمالات السابقة للعلامة التي خبرها الفرد: الأشجار التي طُبق عليها، السياقات التي نُطق ضمنها. وهكذا إذا سمعت كلمة فإن الارتباطات السيكولوجية التي تؤسسها تحيل بشكل متعاصر إلى سلسلة من الأحداث اللغوية الماضية، وهكذا فإذا نُظر إلى اللغة كواقع عقلي فلن تكون العلامة اعتباطية بأية حال، ومعناها لن يكون محددا بأية حال بعلاقته مع العناصر المتعاصره للغة.

لقد بليت اللسانيات بخلط وجهتي النظر السيكولوجية واللغوية منذ سوسير. وجهتا النظر كلتاهما مسوغتان، ولكن كلتيهما قاصرتان بشكل متبادل، لأنهما لا يقدمان فقط في هذا الصدد تفسيرين مختلفين، وإنما يفسران أيضًا أشياء مختلفة تمامًا، إذ تعني المقاربة اللغوية باللغة كنظام وظيفي، بينما تعني المقاربة السيكولوجية بالطريقة التي يتعلم بها الفرد ويستخدم اللغة، وتوجد اللغة في نقطة تقاطع هاتين المقاربتين: فهي ينبغي أن تعمل كلغة، وينبغي أن يكون ممكنا للناس أن يتعلموها ويستخدموها.

ولأن سوسير يعتبر اللغة ظاهرة عقلية فإنه يجعل المقاربتين التزامنية والتعاقبية يستبعد كل منهما الآخر. ليست هناك وجهة نظر شاملة زمنيًا PANCHRONIC، كما يصر، وهكذا، فلا يمكن أن تُرى اللغة باعتبارها نظامًا يتطور لأن المنظور التزامني يسعى نحو الارتباطات الداخلية، والسيكولوجية والنظامية، بينما لا تربط وجهة النظر التعاقبية الأنظمة بل الحدود. التاريخ من ثم عند سوسير إدماج للأحداث العرضية في نظام مستقر، ويصبح التغير اللغوي غير قابل للتفسير.

يزود تطبيق التمايزات الثلاثة اللسانيات بموضوع، ويكمن هذا الموضوع في نظام تزامني ومستقر للعلامات الذي يمكن لعالم اللغة أن يبحث بينه "ارتباطات منطقية وسيكولوجية" هذا النظام ليس موضوعًا معروضًا على عالم اللغة، وإنما عزل تحليليًا عن الخطاب على أساس عدد من الافتراضات عن طبيعة اللغة، والنتيجة هي عزل اللغة كموضوع علمي عن المتحدث، وعن المستمع، وعن السياق الذي إستخدمت فيه اللغة، ومن ثم ينشيء موضوعًا نموذجيًا يتضمن نظامًا مغلقًا يمكن أن تؤسس علاقاته موضوعيًا بشكل خالص.

من الواضح أن اكتشاف سوسير لنظام محايث في العلاقات بين الحدود جعل من الممكن تأسيس لسانيات علمية. حتى المعنى، ضمن نظرية سوسير، يمكن أن يعطى تحديدًا موضوعيًا ومنهجيًا بدقة. إن نظام الاختلافات، المفروض على تسلسل التجربة، هو الذي يقدم ضبطا لـ "حالة اللاتشكل" البرجسونية، ويبدو التقارب بين إنجازات سوسير وليفي شتراوس مروعًا، تبريرًا لنظرية كل منهما.

على أية حال من المهم أن يكون في غاية الوضوح أن لسانيات سوسير ليست أكثر تحقيقًا للعلم من انثروبولوجيا ليفي شتراوس، إذ لم يتمكن سوسير أبدا من أن يجسد فلسفته في اللغة في تحليلات منهجية لأنظمة لغوية معينة، ومن ثم بقيت برنامجية. إنها إضافة إلى ذلك برنامج

مشوش للغاية في جوانب عدة، وهو أحد الأسباب التي يمكن أن يدعي من أجلها سوسير كسلف لمدارس مختلفة في حقل اللسانيات. يقوم التقارب ليس لأن سوسير وليفي شتراوس اكتشفا بشكل مستقل شيئا عن الواقع، ولكن لأنهما حددا لنفسيهما بشكل مستقل المهمة نفسها.

كانت هذه المهمة هي تطوير علم وضعي للثقافة الإنسانية مؤسس على مفهوم للظواهر الثقافية كأنظمة للأشكال منبته عن الذوات الفردية، بقوانينها المحايثة والنوعية، فارضة نفسها على الفرد بقوة اللاوعي. إن هذا البرنامج الأيديولوجي هو الذي ينهض سندًا للمقاربة البنيوية، ويسبب ظهور قضايا نظرية قابلة للمقارنة، في حالة سوسير كما في (حالة) ليفي شتراوس.

٢ ـ الوضعيـة والظاهرياتيـة فـي دراسـة اللغـة

اقترح سوسير لسانيات علمية يمكن أن ترتكز على عزل اللغة كنظام موضوعي مستقر، ومحدد جيدا، الذي يمكن للسانية أن تحلل علاقاته الداخلية بمناهج العلوم الوضعية، ونكل برنامج سوسير عن أسئلة كثيرة كان يجب أن تواجه قبل أن يكون ممكنا تطوير لسانيات منهجية، ولكن إصراره على أولوية الشكل على المضمون كان حيويًا في تسهيل إمكانية ظهور اللسانيات كنظام مستقل ذاتيًا. إن المادة الصوتية والسيكولوجية للغة يمكن أن تدرس بواسطة الصوت، وعلم النفس والفسيولوجيا، كما أن شكل اللغة ـ على أية حال ـ لا يمكن أن يدرس بواسطة أنظمة أخرى، الشكل كان مسئولية اللسانيات واللسانيات فحسب: لقد كان الشكل، والعلاقات النظامية بين الأجزاء، هي التي جعلت الأساس الصوتي والسيكولوجي يعملان كلغة.

إن عمل سوسير هو لحظة صغيرة واحدة في انقلاب ثقافي وأيديولوجي ذي أبعاد عالمية، إذ تركز الانتباه على العلاقات النظامية بين الأجزاء لكليات حاولت وضعية القرن التاسع عشر أن تبددها في ذراتها المكونة، وبهذا المعنى فإن البنيوية في اللسانيات هي ببساطة جزء من حركة عالمية ولا دلالة خاصة لها. وكما كتب رومان ياكوبسون في ١٩٢٩:

"إذا كان علينا أن نجمل الفكرة الرائدة لعلوم اليوم في أكثر تبدياتها تنوعًا، يمكن بالكاد أن نجد وصفًا أكثر ملاءمة من البنيوية. أي مجموعة من الظواهر تفحص بواسطة العلوم المعاصرة تُعامل ليس باعتبارها تجميعًا ميكانيكيًا وإنما ككل بنيوي، والمهمة الأساسية هي كشف القوانين الداخلية، بغض النظر عما إذا كانت ساكنة أم تطورية، لهذا النظام، وما يبدو أنه ثورة الانشغال العلمي لم يعد المؤثر الخارجي، وإنما المقدمات الداخلية للتطور. يخلي الآن المفهوم الميكانيكي للعمليات مكانة لمسألة وظائفها"[٧]

قدم سوسير في حقل اللسانيات طريقة جديدة في النظر إلى اللغة كنظام عوضًا عن اعتبار اللغة ككائن عضوي اشتقت فيه كلية اللغة من إحدى الخاصيات الروحية المتعالية، فقد نظر إلى اللغة باعتبارها نظاما اشتقت كليته من الروابط الداخلية، الشكلية بين أجزائه. وهكذا، فإن مفهوم سوسير عن اللغة كنظام جعل من الممكن أن يختط مجرى بين عقبتي "الذرية" و"التعالي": الكل أكثر من مجموع أجزائه ولكنه ليس أكثر من مجموع العلاقات بين الأجزاء.

على أية حال، قبل أن تتمكن اللسانيات الجديدة من التطور عليها أن تحدد بوضوح أكبر مما فعل سوسير ما هو تحديدًا الموضوع الجديد للسانيات، اللغة. ظلت اللغة عند سوسير واقعا نفسيًّا والعلاقات التي بحث عنها كانت علاقات سيكولوجية ستكتشف بواسطة علم نفس حدسي، وهكذا فإن الوحدة الأساسية للصوت هي انطباع المستمعين؛ صوتان مختلفان يعبران عن انطباع واحد لدى المستمعين، إذا كانا قد خبرا كصوت واحد، وهما مختلفان إذا كانت الذوات المتحدثة واعية بالاختلاف، وقد قاد هذا إلى مفهوم للوحدات الصوتية للغة كعناصر جوهرية خفيفة، محددة باستقلال عن العلاقات بين العناصر، مفهوم أثبت أنه قاصر تماما، وهكذا فلا يمكن للسانيات أن تتقدم على أساس النزعة العقلية لسوسير، ولا يمكن أن تكون علاقات اللغة الارتباطات السيكولوجية الواعية بين عناصر جوهرية خفية التي افترضها سوسير، وإنما يجب أن تكون أكثر تجردا في طابعها.

إذا لم يجر تحديد اللغة مباشرة باعتبارها واقعا سيكولوجيا يثور السؤال بشأن وضع موضوع اللغة. كيف يمكن للغة أن تعزل عن معطيات الكلام؟ أي علاقات تشكل صورة اللغة؟ ما عناصر اللغة المتحدة بواسطة هذه العلاقات؟ ما وضع العلاقات الخفية ـ هل هي تتوافق مع ارتباطات سيكولوجية حقيقية أو حتى عضوية، أم أن لها وضعا آخر؟

هناك مقاربتان متميزتان بصدد هذه المسألة توجد ضمن اللسانيات، ويمكن أن تصنف بشكل عام باعتبارها الوضعية والظاهرياتية. تتمثل النظرة الوضعية في أن الموضوع النموذجي، اللغة، الذي يعزل بواسطة عالم اللغة يتوافق مع واقع جوهري سيكولوجي أو سلوكي، هكذا توجد اللغة، بشكل مستقل عن، وسابق على، الكلام، وهذا يعني أن حدود نظرية اللغة يمكن أن تترجم في حدود خاصة بالملاحظة تصف واقعًا هو الآلية التي يستخدمها الناس حين يتكلمون. اللسانيات ـ من ثم ـ كما كانت عند سوسير، فرع مستقل ذاتيًّا من علم النفس، وتكشف دراسة اللغة من ثم حقائق عن العضوية الإنسانية البيولوجية والسيكولوجية.

تتمثل النظرة الظاهرياتية في أنه لا يوجد شيء باعتباره لغة مفصولًا عن السياق الذي تستعمل فيه اللغة، فإذا ما حدث وأن جرى التجريد من السياق، فانفصلت اللغة عن المتحدث أو المستمع الذي انفصل تفاعله، تتوقف عن أن تكون لغة وتصبح أصواتًا مختلطة لا معنى لها، ولاكتشاف ما هي اللسانية بشأن اللغة، ولاكتشاف العلاقات النظامية التي تجعل من الممكن للغة أن تكون الوسيط الذي يوصل المعنى، فإن علينا أن نحيل ليس إلى علاقات "موضوعية" توجد بين أجزاء موضوع خامل، وإنما بالأحرى إلى نوايا متحدث اللغة التي تفرض المعنى على اللغة، وهكذا ينبغي أن يُنظر إلى اللغة كنظام وظيفي، وعلى العلاقات الداخلية للغة أن ترتبط بوظائف اللغة باعتبارها الأداة التي تتحقق بها نوايا الاتصال.

وبالنسبة للمقاربة الظاهرياتية فإن اللغة تجريد والعلاقات التي تصنع نظام اللغة هي علاقات مجردة، ليست كامنة في الموضوع، ولكن مفروضة على الموضوع بواسطة المتحدث وتُستعاد بواسطة المستمع، وليست اللغة واقعًا موضوعيًا، كما أنها ليست ذاتية تمامًا، إنها التعبير الذاتي الداخلي عن النية الذاتية، فاللسانيات معنية بدراسة الطريقة التي تجعل بها اللغة كواقع اتفاقي ممكنا لمجرد الأصوات أن تبدي نية ذاتية أو واقعا ذاتيًا داخليًا. ما دامت اللغة لا تعبر عن آلية فسيولوجية أو سيكولوجية، فإن اللسانيات لا يمكن أن تخبرنا بأي شيء مباشرة عن العقل أو المخ.

وهاتين المقاربتين يمكن أن تستخدما لتسويغ التحليل البنيوي للغة، ولكن كلتا المقاربتين تسوغان التحليل بطرق مختلفة، وتفهمان العلاقات التي تنبثق على نحو مختلف تماما، وتستنبطان نتائج مختلفة للغاية من اكتشافات اللسانيات.

لقد ارتكزت لسانيات سوسير على علم نفس حدسي يتعين على العلاقات الداخلية للغة أن تكتشف فيه من خلال الاستبطان. وفي الوقت الذي كان فيه سوسير يكتب كانت هذه هي المقاربة السائدة التي تؤيدها الفلسفة الوضعية واتخذت مثلا من قبل سيكولوجيا فوندت أوتيتشنر (التي كانت مهمتها لا أن تكشف البنى، بل أن تفككها إلى عناصرها). لقد شُعر في هذا الوقت أن الحقائق الوحيدة المؤكدة هي تلك التي تُكشف من خلال الاستبطان، وهكذا قدم الاستبطان الأساس الوحيد لعلم موضوعي حقيقي، وعلى أية حال، أصبح واضحًا حالًا، في اللسانيات كما في علم النفس، أن حقائق الاستبطان بعيدة عن أن تكون موثوقا بها، وينبثق من هذه النقطة الاختلاف بين الوضعية والظاهرياتية.

سعت الظاهرياتية التي طورها هوسرل على أساس عمل قام به برنتانو، لتأسيس حقائق حدسية موثوق بها ولا سبيل للشك فيها، بينما سعت الوضعية التي طورها رسل، وفيتجنشتاين وقبلهما حلقة فيينا، لإعادة تأسيس علم موثوق به على أساس إنكار كلي لوجهة نظر الذات، رافضين الاحتكام لأي برهان أُسس على التقارير الذاتية.

تطور داخل علم النفس اختلاف مماثل بين علم النفس الظاهرياتي الذي انتهى إلى الاعتماد على الاستعادة الحدسية للمعنى، وعلم نفس سلوكي أنكر أي احتكام للاستبطان وألغي أية إحالة إلى العقل أو الواقع الذهني باعتباره ميتافيزيقيًّا بلا جدوى.

كان أساس الاختلاف في حالة البحث عن اليقين، عن معنى حقيقي للوجود الإنساني لا سبيل للشك فيه. وبالنسبة للمقاربات الظاهرياتية فإن المعنى الحقيقي للوجود ذاتي من دون قابلية للاختزال، ويكتشف في النوايا الإنسانية التي يعبر عنها. أما بالنسبة للسلوكية فإن المعنى الذاتي هو ظاهرة خارجية خالصة، وهم متخيل، قابل للاختزال إلى الواقع الحقيقي الوحيد الذي هو واقع العمليات العضوية التي تكمن خلف الارتباطات بين الحافز والاستجابات، وهكذا تستنبط السلوكية بنية موضوعية للكائن العضوي من خصائص السلوك الإنساني.

الاختلاف مشابه بدقة لذلك الذي بين سارتر وليڤي شتراوس وهو ما عالجناه قبلا: كلاهما بحث عن المعنى الحقيقي للوجود الإنساني ما وراء خداع ونفاق المجتمع المعاصر، أحدهما كان معتقدًا أنه معنى ذاتي يوجد من خلال النقد الفلسفي للتجربة الذاتية، والآخر معتقدًا أنه معنى موضوعي مطمور في الطبيعة الإنسانية، معبر عنه في موضوعية إنجازات الثقافة الإنسانية. اللغة، بالطبع، بارزة مسبقا بين مثل هذه الإنجازات. وهكذا فإن دراسة اللغة قد عكست وحفزت في آن معا الجدال الفلسفي الأساسي بين الوضعية والظاهرياتية.

٣ ـ الوضعيـة والشكليـة من بلومفيلـد إلى تشومسكي

اتخذت اللسانيات مع الرفض الوضعي لعلم النفس الحدسي منحى شكليًّا متزايدًا. فقد رفض علماء اللغة البحث عن الارتباطات السيكولوجية بين عناصر اللغة لصالح البحث عن ارتباطات "موضوعية" خالصة لم يعتمد اكتشافها على أي تفسير خاص. مثل هذه الارتباطات الموضوعية يمكن أن تكون فقط ارتباطات مفصولة عن المحتوى الجوهري، أي الارتباطات التي يمكن أن تُختزل إلى علاقات الهوية والاختلاف، التعاقب والتركيب. وكانت أكثر النزعات إيغالا في الشكلية في أوروبا تلك التي وضعتها "جلوسماطيقا" GLOSSEMATICS هلمسليف.

وقد أُنجزت في الولايات المتحدة من قبل "البنيوية" السلوكية لبلومفيلد وهاريس التي سادت اللسانيات في الولايات المتحدة حتى وصول تشومسكي في منتصف الخمسينات.

لقد أُسست البنيوية الأمريكية إلى مدى بعيد على الرفض الكامل للمفاهيم العقلية، إذ كان برنامجها أن تحلل اللغة على أساس أقل تدخل ممكن من قبل المحلل. هكذا رفضت التمييز بين اللغة والكلام، محددة موضوع اللسانيات كمدونة لكلام اللغة موضع البحث التي جمعت بواسطة العمل الميداني. لقد سعت لاستبعاد أية إحالة إلى المعنى في تحليل اللغة، معاملة المدونة كمجموعة من سلسلة أصوات خاملة، شكلية بحتة. كما سعت لتحليل هذه المدونة آليا، بواسطة منطق استقرائي، يمكن بشكل نموذجي أن يعنى به (كمبيوتر)، وهكذا سعت لأن تؤسس بواسطة وسائل استقرائية بحتة السمات الصوتية والتركيبية (SYNTACTIC) للغة، تاركة مسائل "المعنى" لعلم نفس سلوكي كان معنيًّا باستخدام اللغة: بالارتباطات بين اللسانيات والمؤثرات السلوكية الأخرى والاستجابات المتصلة بها.

وقد ساد الاعتقاد، بهذه الطريقة، أن اللسانيات سوف تصبح أخيرا علمًا وضعيًّا، لأن الوصف البنيوي الذي ظهر لن يكون مدينًا بشيء للتطبيق الآلي لمنطق الاستقراء على مدونة موضوعية من الكلام، ولن تكون هناك ضرورة للإحالة على تفسير ذاتي، لا إلى المحلل أو المتحدث المحلي. عن معنى الكلام، أو عن وظيفة اللغة، أو عن الرابطة بين أجزاء اللغة، كل الارتباطات التي اكتشفت سوف تكون ارتباطات وُجدت في المدونة على نحو لا شك فيه.

بالرغم من أن هذه المقاربة الوضعية، سادت عند علماء اللغة الأمريكيين الشماليين مباشرة في فترة ما بعد الحرب، فقد كانت قاصرة لغويًّا وفلسفيًّا. وكان ضعفها الأعظم هو (ضعف) الوضعية الفظة التي سعت لتطبيقها. فهذه الوضعية تفترض، أولًا: أن الموضوع (في هذه الحالة اللغة) يقدم نفسه جاهزا للمحلل، وثانيًا: أن منطق الاستقراء يمكن أن يسفر عن تقييم مرضٍ لهذا الموضوع. وكلا هذين الافتراضين زائفان.

أولًا: لا تقدم اللغة للمحلل ما يجب أن يفسر في علم محدد من قبل العلم ذاته. لقد جرى إدراك هذه المسألة مبكرًا في تطور وضعية فيينا، إذ لا تسعى أية نظرية لتفسير كل شيء، وهكذا، فإن أية نظرية هي نظرية عن جزء من الكل الذي هو العالم الذي نواجهه كل يوم، فالنظرية من ثم، مؤسسة دائما على تجريد أولي من هذا الكل الذي يحدد أي مظهر من الكل سوف تفسره النظرية، وأي مظاهر سوف تتجاهلها.

حين تُقوّم النظرية تجريبيًا فيمكن أن تُقوَّم فحسب بالقياس إلى المهمة التي وضعتها أصلا لنفسها. وهكذا، على سبيل المثال، فقد كشفت نظرية النسبية أن طموح الميكانيكا القديمة كان عظيمًا للغاية، وعلى أية حال، لم يغير استخدام الميكانيكا القديمة من قبل المهندسين من تطبيق نظرية كانت خاطئة، لقد أدت إلى إعادة تحديد موضوع الميكانيكا القديمة: إعادة تحديد الحدود التي يمكن أن تبرر ضمنها الميكانيكا القديمة (وإعادة تقويم مفهومية مرتبطة بالنظريات القديمة).

إذا كان لأية نظرية أن تكون لها قيمة تفسيرية، فينبغي أن يكون ممكنا من ناحية المبدأ، دحض الدعاوى التي تزعمها هذه النظرية تجريبيًّا. مثل هذا الدحض يمكن أن يتحقق فقط ضمن حدود النظرية، ومن ثم لا يمكن أن يكون مطلقا أبدا، وعلى أية حال إذا كان عليها أن تكون ممكنة على الإطلاق، فإن على النظرية أن تحدد موضوعها باستقلال عن تفسيراتها، وبمعنى آخر إذا كانت النظرية التي جرى التعبير عنها في الادعاء بأن "كل النساء يعانين نقصا بيولوجيًّا بالقياس إلى الرجال"، إذا اعتبرت أنها تنطبق فقط على النساء اللاتي يعانين من نقص بيولوجي بالقياس إلى رجال معينين، فليس للنظرية من قيمة مادامت تصبح تحصيل حاصل.

إدراك أن موضوع كل نظرية نموذجي ـ بمعنى أن النظرية تحدد موضوعها الخاص ـ لا يعني أن العلوم ليست تجريبية. ما تعنيه هو أن العلم أو النظرية المعنية، حيث لم تؤسس فيها الاجراءات العلمية المتفق عليها، عليها أن تحدد الشروط التي يمكن في ظلها أن تُدحض تجريبيًّا، وهي تفعل هذا من خلال تحديدها مقدما الموضوع الذي تعتبر أنها تنطبق عليه، وهذا التحديد يجب أن يكون مستقلا عن النظرية المعنية موضع البحث.

إذا طبقنا هذه الفكرة على اللغة نستطيع أن نرى أن المدونة التي تواجه بها البنيوية البلومفيلدية عالم اللغة ليست معطاة وإنما أنشئت بواسطة المحلل. المدونة قائمة من تسلسلات الصوت التي جرى اختيارها من شبكة معقدة من السلوك الإنساني، وبالرغم من أن كل مسلسل مختلف قد نطق في سياق مختلف فسوف يدعي المحلل أن بعض تلك التسلسلات أو أجزاء التسلسلات متطابقة، إنه فقط على أساس تطابق مرات الوقوع المتكررة للحدث نفسه أن منطق الاستقراء يمكن أن يطبق، ومع ذلك فإنه فقط على أساس تجريد معين، يمكن للنطق أن يعين، لأنه قد جرى من قبل إناس مختلفين في أوقات مختلفة لأسباب مختلفة.

وهكذا فإن على عالم اللغة أن يستخدم تعريفًا معينًا للغة ليجرد مدونة النطق من كتلة المواد

السلوكية والسيكولوجية المتاحة بشكل كامن.وبالنسبة إلى البلومفيلديين اللغة المحددة ضمن إطار علم نفس سلوكي، ومن ثم فلا توجد إحالة إلى فهم أو نوايا المتحدث المحلي في تحديد المدونة، ولم تعمل أية إحالة إلى الأصوات التي ليس لها دلالة لغوية، محددة ضمنيًّا في الحدود السلوكية، مثل النخير، والسعال، والعطس، وهكذا عند تأسيس المدونة ينقى المحلل مظاهر السلوك أو الفكر التي تعتبر غير لغوية، وهذا يمكن أن يُقام به فقط على أساس تحديد اللغة.

حتى المدونة اللغوية التي أُنتجت هكذا سوف تكون قاصرة لأنها سوف تكون متفسخة: كثير من الكلام سوف يكون غير كامل أو سوف يتضمن أخطاء، أو أجزاء ناقصة، إلى آخره. وهكذا فإنه سيكون على اللغوي أن ينقي المادة مرة ثانية حتى يفصل الكلام الصحيح والكامل عن ذلك المتفسخ. إذا لم يجر هذا التمييز فإن أي تحليل يمكن أن يكون قابلا للدحض مباشرة من قبل المتحدث المحلي منتجا كلاما مستبعدا شكليًّا من قواعد اللغة. وهكذا فإن التمييز بين اللغة والكلام لا يمكن تفاديه بشكل أو بآخر، ولم يتفاداه البلومفيلديون في الممارسة العلمية.

إن الموضوع الحاسم هو كيف يمكن تمييز اللغة من الكلام بطريقة تحدد موضوعًا بلغة تصنع بها النظرية ادعاءاتها التي لها مضمون واقعي تجريبي.

ليس مستحيلا فقط أن تحدد اللغة بمعزل عن نظرية للغة، إنه من المستحيل أيضًا تحليل اللغة استقرائيًّا. هناك مشكلتان كبيرتان مع المنطق الاستقرائي في هذا السياق. أولًا: يمكن للاستقراء أن يؤسس فقط علاقات منظمة بين العناصر التي يمكن أن تحدد بشكل مستقل، وتمثل إنجاز سوسير في إظهار أن عناصر اللغة لا يمكن أن تحدد بشكل مستقل، لأن النظام هو الذي حدد العناصر.

إذا لم يكن من الممكن تحديد الجزء بشكل مستقل عن الكل، فلا يمكن اكتشاف الكل استقرائيًّا باعتباره العلاقة بين الأجزاء، وهكذا، على سبيل المثال، فإن هوية عنصر صوت معطى في مجالات مختلفة ليس هوية واقعية يمكن تحديدها سمعيًّا، إنها هوية وظيفية يمكن أن تحدد فقط بثبات تضادها مع عناصر صوت أخرى، ومن ثم لا يمكن لتحديد العنصر أن يحدد العلاقات، ولكن لا يمكن تأسيس العلاقات بواسطة الاستقراء إذا لم نكن نعلم مقدما ما الذي يتصل بها.

المشكلة الثانية، أن المنطق الاستقرائي يشتغل على مدونة محدودة وهذا يعنى أنه لا يمكن أن تؤسس الحدود من قابلية تطبيق علاقة معينة. وهذا يعنى منطقيًّا أن الاستقراء لا يمكن أن يتأسس من حقيقة أن (أ) التي تبعتها دائما (ب) سيحدث في المرة الثانية التي تظهر فيها (أ) سوف

تظهر (ب). أهمية هذا في اللسانيات أن المدونة المحتملة غير محدودة، لأن اللغة خلاقة وليس هناك من حد أعلى لعدد الجمل التي تؤلف اللغة، وهكذا يجب أن يكون لدى اللغة الوسائل لتوليد عدد غير محدد من الجمل، وهذه الوسائل لا يمكن أن تكتشف بواسطة الاستقراء. لقد كان تشومسكي هو من طبق هذا النقد الفلسفي للاستقرائية على اللسانيات البلومفيلدية.

لقد تدرب تشومسكي في الرياضيات والمنطق الرياضي، وكذلك اللسانيات، وهذا جعله على اتصال بتنويعات النزعة الوضعية الأكثر دقة التي تطورت استجابة لمشكلات النزعة الوضعية الاستقرائية الفظة للبلومفيلديين، لقد أعاد تشومسكي تقديم، وتحديد التمييز بين اللغة والكلام، مدركا أن موضوع اللسانيات لم يكن معطى وإنما يتعين انشاؤه. لقد رفض أيضًا تأكيد الاستقراء وتبنى النموذج الفرضي الاستنباطي الوضعي الجديد للتفسير العلمي، الذي يقوم العالم وفقا له بصياغة بعض الفرضيات، ويستنبط النتائج التجريبية لهذه الفروض، ويختبر هذه النتائج بالقياس إلى البرهان. إن النظرية الملائمة، بالنسبة لهذا النموذج، هي التي يمكن أن تولّد استنباطيًّا تلك التصريحات التجريبية التي تشكل نطاقها فحسب: سوف تولد جميع التصريحات الحقيقية وليس الزائفة.

جادل تشومسكي، أولًا بأن التعريف البلومفيلدي السلوكي للغة، الذي ثوى ضمنيًّا في تعريفه للمدونة، كان غير مقبول. إن نقد تشومسكي للنزعة السلوكية مدمر وقد كان له نفوذ ضخم في كل من اللسانيات وعلم النفس، وبالنسبة لذى نزعة سلوكية، كان الكلام بأن "ذلك الثور مجنون" هي استجابة مشروطة على مواجهة مع ثور مجنون، ولا شيء أكثر من ذلك، أنها لا تعبر عن "فكرة" ثور مجنون، وهي لا تمثل تطبيق بعض القواعد اللاواعية للغة. علاقاتها بالمثيرات التي استدعتها لا تتطلب أية احالة إلى واقع "عقلي".

جادل تشومسكي بأن هذه النظرة للغة هي ـ في أفضل الأحوال ـ غير متسقة، وهو يجادل أثناء مراجعة لمؤلف سكينر(٥) بأنه ليس هناك من طريقة واضحة خارج المختبر لتحديد المثيرات والاستجابات، وبصفة خاصة لا يمكن تحديد المثير باستقلال عن الاستجابة: المثير هو مثير فقط لأنه استثار استجابة، ومن ثم فإن ذي النزعة السلوكية "يكتشف" فقط أن مثير الثور المجنون يشتغل بسبب الاستجابة "ذلك الثور مجنون". واتصالا بذلك فإن معرفة أن هناك ثورًا مجنونًا بالقرب لا يمكن أن يقود إلى التنبؤ بأن الاستجابة "ذلك الثور مجنون". ربما كانت الاستجابة تجاهل الثور، أن تصرخ وتجري، أن تخطئ تشخيص وضع االثور إلى آخره. تقود هذه الدائرية في

قلب النزعة السلوكية حتى إلى صعوبات أكبر في محاولاتها لتفسير تعلم اللغة، لأنه حين يتعلم الطفل لغة فإنه يحوز القدرة ليس فقط على إعادة إنتاج الاستجابات الملائمة على مثير متكرر، إنه يحوز القدرة على أن يتصرف بطرق جديدة في مواقف جديدة.

إن نقد تشومسكي للنزعة السلوكية قاده إلى إعادة تأكيد الزعم العقلي بأن اللغة يمكن أن تفهم فقط كظاهرة ذهنية، وهذا يعني أن موضوع اللسانيات لا يمكن أن يُحدد من دون الإحالة إلى العقل.

ليس فقط موضوع اللسانيات بالنسبة لتشومسكي مدونة من الكلام الذي حدد باعتباره مثيرات سلوكية شفهية واستجابات. إن موضوع اللسانيات هو الكفاءة اللغوية المحددة باعتبارها معرفة المتحدث المحلي للقواعد التي يطبقها أو تطبقها في التحدث باللغة على نحو سليم، وهذه القواعد فقط هي التي يمكن أن تعين جملة معينة باعتبارها تنتمي إلى اللغة، وهكذا فإن هذه القواعد هي موضوع اللسانيات.

يعطي تشومسكي بواسطة صياغة مفهوم اللغة بهذه الطريقة اللسانيات موضوعًا نهائيًا، القواعد التي تولد كلها ووحدها جمل اللغة، وبدلا من الموضوع اللانهائي الذي يحدد اللغة بالمفهوم الذي تقدمه المدونة، وعلى أية حال، وكما سنرى، فإن تحديد تشومسكي للغة يقدم بالفعل تشوشا خطيرا في حقل اللسانيات.

بعد أن حدد الكفاءة اللغوية باعتبارها مجموعة القواعد النهائية التي يمكن أن تولد مجموعة لا نهائية من جمل اللغة يواصل تشومسكي الجدال بأن هذه القواعد لا يمكن أن تولد من خلال الاستقراء والأسباب الفلسفية لذلك قد نوقشت قبلا.

لسانيًا إن أنواع النحو التي انتجت بواسطة الاستقراء قاصرة ليس فقط بسبب أنها تتجاهل إبداعية اللغة، ولكن أيضًا بسبب أنها بمعنى ما معقدة، منشأة كل منها بسبب خاص Ad hoc، ولا تكشف العلاقات التي تتصل بفهمنا الحدسي لنحو اللغة، ومن الأمثلة المفضلة الجملتين "من السهل إسعاد جون" و"جون متشوق للإسعاد" إذا وضعنا في الاعتبار هاتين الجملتين من دون الإحالة إلى شيء عدا شكليهما نكون قد انقدنا إلى تحريفات متطرفة، ونحن نعرف ـ على سبيل المثال ـ أننا يمكن أن نعيد صياغة الجملة الأولى على هذا النحو "يمكن إسعاد جون بسهولة" سوف نعرف من ثم أننا يمكن بواسطة التعميم الاستقرائي أن نعيد صياغة الجملة الثانية على هذا النحو "جون يسعد بشوق" لسوء الحظ فإن إعادة الصياغة هذه غيرت معنى

الجملة بينما الجملة الأولى تحويل متطابق شكليًا لا (تتغير)، وهكذا يخفق التعميم وينبغي تقديم مواصفات منشأة بسبب خاص Ad hoc حتى يسمح بهذا، ويجادل تشومسكي بأنه يمكن أن ينتج نحو أكثر بساطة إذا أدركنا أن هناك اختلافات نحوية أكثر جوهرية بين الجملتين أكثر من أن تكشف بواسطة نحو جرى تطويره استقرائيًا.

وهكذا يجادل تشومسكي بأن النحو يجب أن يُؤسس استنباطيًا، ومهمة اللغوي يجب أن ترى في ضوء النموذج الفرضي ـ الاستنباطي للتفسير العلمي وليس (في ضوء) النموذج البالي للتعميم الاستقرائي. إن نقطة انطلاق اللسانيات ليست كتلة من المواد التجريبية تنتظر أن تغذي جهاز (كمبيوتر) ماضغ للكلمات، إنها نظرية للغة تعبر في شكل فوضى، عن تأكيدات عن طبيعة اللغة يمكن منها أن نؤسس استنباطيًا شكل النحو، الذي يمكننا داخله أن نصيغ نحو لغات معينة.

يأخذ تشومسكي كنقطة انطلاقه "نظرية اللغة الطبيعية" وهي "التي تزوده بسلسلة من الكليات اللغوية"، وهذه الكليات تحدد كلا من المقولات الأساسية والعلاقات الأساسية للوصف اللغوي. وقد قُصد بالكليات التنظيمية أن تعين البنية المجردة للمكونات الثانوية للنحو، وكذلك العلاقات بين هذه المكونات الثانوية.

وتفرض هذه الكليات أن النحو سوف يتألف من مكون تركيبي يولد بنية سطحية بواسطة تطبيق التحولات على بنية عميقة، ومكون دلالى يقدم تفسيرًا للبنية العميقة، ومكون صوتي (فونولوجي) الذي يقدم تفسيرًا صوتيًا للبنية السطحية، وتحدد الكليات الشكلية طابع نماذج القواعد في النحو، مثل على سبيل المثال متطلب أن قواعد صوتية معينة تطبق دائريًا، والكليات الجوهرية "تحدد مجموعات العناصر التي ربما تبرز في نحو معين".[٩]

سوف يسعى اللغوي لإنشاء وصف للغة في حدود العناصر المجردة المحددة بواسطة الكليات الجوهرية موظفًا أنواع العلاقات المحددة بواسطة الكليات الشكلية والتنظيمية. إن بناء النحو للغات معينة سوف يؤدي بوضوح إلى تعديل نظرية اللغة الطبيعية في ضوء التحليلات الخاصة، كما أن مهمة اللسانيات بالدرجة الأولى هي تطوير وتحسين نظرية اللغة الطبيعية، والتحليلات الخاصة هي وسائل القيام بذلك.

وكانت مقاربة تشومسكي للغة في غاية الأهمية في الإطاحة بالبنيوية الوضعية السلوكية الأمريكية الفظة لفترة ما بعد الحرب، وعلى أية حال لا ينكر تشومسكي الوضعية، بالرغم من أنه

في الممارسة يمدها إلى ما وراء حدودها، ويستبدل تشومسكي وضعية قاصرة وقديمة (وضعية أكثر دقة وراهنية، ولكنها ليست نسخة أقل في قصورها، كما يسعي تشومسكي ـ ليس بدرجة أقل من بلومفيلد ـ لعزل اللغة كموضوع عن المعنى وعن السياق ولا تقود لسانياته بدرجة أقل من (لسانيات) بلومفيلد إلى نزعة شكلية اعتباطية تماما، تزعم أنها تخبرنا عن كل من اللغة والعقل، ولكنها لا تخبرنا في الحقيقة عن أي منهما، والمشكلة في كل حالة هي ذاتها، إنها مشكلة تبرير الأوصاف اللغوية الشكلية التي أُنتجت. وهذه هي المشكلة الأساسية للنزعة الوضعية.

إن اعتراض تشومسكي الأساسي على اللسانيات البلومفيلدية هي أنها لم تستطع أن تبرر أساسها الخاص بالملاحظة ولا التعميمات التي أنتجتها بواسطة الاستقراء، وحل تشومسكي هو أن يتبنى النموذج الفرضي الاستنباطي الأكثر دقة الخاص بالنظريات العلمية الذي طورته وضعية فيينا تحديدًا على أساس الاعتراضات نفسها على النزعة الاستقرائية.

وكانت بنية نحو تشومسكي على نمط نظريات الوضعيين الجدد تماما، وبالفعل فإن النحو هو نظرية في اللغة. إن نحوًا كليًّا هو نظرية سوف تولد مع مواصفات مناسبة نحو كل اللغات الخاصة (وبالفعل نحو كل "لغة" ممكنة). إن المكون التركيبي داخل النحو هو نظام شكلي خالص يربط سلاسل من الرموز الواحدة بالآخرى، بينما المكونان الدلالي والصوتي يفسران السلاسل الطرفية التي تولدت بواسطة التركيب، أي تضفي هذه السلاسل من الرموز على واقع الصوت والمعنى، وهكذا تعيد لسانيات تشومسكي إنتاج الفصل الوضعي الراديكالي للشكل عن المحتوى، للتركيب عن الدلالة.

يحرر تبني النموذج الفرضي ـ الاستنباطي لسانيات تشومسكي من قيود النزعة الاستقرائية السلوكية، ولكنه لا يحل المشكلة الأساسية للتبرير النظري وبواسطة الملاحظة، وهذه المشكلات تخص الوضعية الجديدة، ولا (تخص) ببساطة لسانيات تشومسكي.

لقد واجهت الوضعية الجديدة مشكلتين أساسيتين غير قابلتين للحل، أولًا مادام لا يوجد هناك شيء يسمى تقرير ملاحظة خالصة فقد ثبت أنه من المستحيل تقديم أي تمييز غير اعتباطي بين تقارير النظرية والملاحظة، إذ يجرد كل تقرير ملاحظة عناصر من سياق معين ويصنفها تحت مفاهيم عامة: كل تقرير ملاحظة يرتكز على افتراضات نظرية.

المشكلة ـ من ثم ـ هي أن الروابط المنطقية لا يمكن أن تأخذنا أبدا خارج اللغة إلى عالم من الملاحظات غير المُنَظرة، فإذا أعطيت النظريات العلمية أي مضمون تجريبي فإن التمايز بين تقارير

النظرية وتقارير الملاحظة ينهار. هكذا فليس هناك من طريقة لتقييم النظريات بالقياس إلى الواقع الذي حدد باستقلال عن النظرية، وهذا يعني أن هناك مخاطر عظيمة للدائرية في صياغة أية نظرية علمية.

ثانيًا: والأكثر أهمية، إذا كانت نظرية علمية ما هي مفترض شكلي خالص فليست هناك من طريقة لتبرير تبني نظرية بدلًا عن أخرى، إذ إنه لسوء الحظ أن أي مجموعة متناهية من تقارير الملاحظة يمكن أن تولد بواسطة عدد لا متناهٍ من نظريات مختلفة، وهكذا علينا أن نمتلك طريقة ما لتقرير أية نظرية هي الأفضل، وإذا كان من المفترض أن تكون النظريات أنظمة شكلية خالصة فإننا يمكن فقط أن نقيمها في علاقتها الواحدة بالآخرى على أسس شكلية: أفضل نظرية هي تلك التي تكون الأبسط، الأكثر روعة، التي لها أقل عدد من البديهيات، القوة الأكبر، أو أيًا ما كان.

أية نظرية تُتبنى سوف تعتمد على المعايير الشكلية المختارة للتقييم، وهذا الاختبار ـ من وجهة نظر علمية ـ اعتباطي، وسوف يحدد على سبيل المثال، بواسطة حدود العرض أو تسخير النظرية وليس بواسطة أي اعتبار لكيفية ملاءمة النظرية للعالم. إن عزل النظرية عن عالم الملاحظة يعنى أن النظرية ليس لها نفوذ في الواقع: ليس من المسوغ الادعاء بأن النظرية يمكن أن تخبرنا بأي شيء عن العالم ما دامت قد أنشئت طبقا لمقاييس شكلية خالصة.

وهكذا فإن مزايا النموذج الفرضي ـ الاستنباطي بالنسبة للنموذج الاستقرائي هي شكلية خالصة. إنها تدخل نظريات أكثر امتيازا قادرة على تجنب الاستعانة بالإنشاء لكل سبب خاص Ad hoc لأن قوتها ليست محددة بقيود النزعة الاستقرائية.

ينتج النموذج الفرضي الاستنباطي في المفاهيم الجوهرية ـ على أية حال ـ نظريات ليس لها قوة أكبر من تلك التي انتجت بواسطة النموذج الاستقرائي، فكلا النموذجين يحدان المعرفة بمحتوى الملاحظة للنظام موضع المراجعة.

ليست هذه المشكلات ببساطة ذات دلالة فلسفية، إنها تقوض لسانيات تشومسكي بأجمعها. المشكلة الأولى هي أن مدونة الجمل التي تولد بواسطة النحو لا يمكن أن تحدد بشكل مستقل عن النحو.

لا تسعى اللسانيات بالنسبة إلى تشومسكي إلى تفسير كل الجمل التي نطقها المتحدثون

المحليون، ولا كل الجمل ذات المعنى التي نطقها السكان المحليون. يُقَوَّم أي نحو بقدرته على توليد هذه الجمل، وعلى أية حال فإن القول بأن جملة ما نحوية هو أن تقول بأنها قد ولدت بالتوافق مع قواعد النحو، ومن ثم فإن النحو فقط هو الذي يحدد أيًا من الجمل هي نحوية.

يجب أن يكون خطر الدائرية واضحًا، لأنه إذا كان النحو يحدد أي الجمل يمكن عدها نحوية فليست هناك مدونة مستقلة يمكن بها تقييم النحو: أي نحو سيقوم بالمهمة.

يتفادي تشومسكي مثل هذا الاستنتاج المدمر من خلال تحديد النحوية Grammaticality بشكل شديد المرونة، وهو يلجأ "لحدس المتحدث المحلي" ليحدد أيًا من الجمل هي النحوية، وفي الممارسة فإن "المتحدث المحلي" المعني هو تشومسكي أو أحد مساعديه.

الافتراض الضمني هو أن "حدس المتحدث المحلي" هو التعبير عن بعض المستويات النحوية الكامنة في كفاءة المتحدث المحلي اللغوية، وعلى أية حال فإن أحكام المتحدثين المحليين عن قبول الجمل، وخاصة عن التمييز بين الجمل غير المقبولة دلاليا، وتركيبيًا، سوف يعبر ليس فقط عن "كفاءتهم" إنما أيضًا عن نظريات النحو التي تعلموها في الماضي، وهكذا فإن مقياس تشومسكي يتجنب الدائرية على حساب تقييم نظرية واحدة للنحو بلغة اتفاقها مع أخرى. لا يجب أن يثير الدهشة أن تتكشف الأخيرة عن كونها شبيهة للغاية بكتاب مدرسي توجيهي، حتى إن ثورة تشومسكي اللغوية تنتج بالفعل بعض النتائج غاية في التقليدية أو مجاراة العرف.

إن تحديد المدونة مشكلة في غاية الخطورة وهي كذلك بصفة خاصة إذا كانت اللسانيات تحاول أن تذهب ما وراء تفسير مدونة الجمل النحوية إلى تفسير اللغة كما تستخدم في الحديث اليومي، وحتى الأشد خطورة ـ على أية حال ـ مشكلة تبرير النظرية اللغوية التي تولد هذه المدونة، وهذه هي المشكلة الكبرى الثانية التي واجهتها الوضعية الجديدة مادامت نظرية اللغة والنحو التي تنتجها شكلية خالصة، فإن مقاييس شكلية فقط يمكن أن تستخدم لتسوغ تقويم النظريات البديلة، وتصبح المشكلة إذن خاصة بتبرير المعايير الخاصة للتقييم التي جرى تبنيها.

تعين نظرية اللغة في حالة تشومسكي كليات اللغة التنظيمية والشكلية والجوهرية التي تحدد مقدما طابع أي نحو خاص، وتختلف التفاصيل في طبعات مختلفة من النظرية، ولكن تخبرنا نظرية تشومسكي بصفة أساسية أن نحو أية لغة طبيعية يمكن أن يكتب في الشكل الذي تمليه نظريته للغة ـ كمكونات ثلاثة، مع قاعدة وتحولات، مستخدمًا عناصر مثل الأسماء، والأفعال، والجمل إلى آخره، التي أسست بشكل مستقل عن العلاقات بين هذه المقولات في أية لغة بعينها،

ولكن التي افترضت باعتبارها كليات، ويمكن على أساس هذه النظرية للغة لعالم اللغة أن ينشيء وصفا للغة بلغة هذه العناصر المجردة موظفا أنواع العلاقات الموصوفة في الكليات الشكلية والتنظيمية.

وبالرغم من بعض أنواع اللبس، يبدو واضحًا بما فيه الكفاية أن تشومسكي لا يعتبر نحوه يقدم ببساطة وصفًا واحدا للغة من بين عدد لا متناهٍ من الأوصاف الممكنة، فمن المفترض أن يقدم النحو نموذجًا لكفاءة المتحدث، هذه الكفاءة هي "معرفة" المتحدث الضمنية باللغة، هذه المعرفة التي جرى تعلمها وتقدم الجهاز الذهني الأساسي الذي يمكّن المتحدث من الأداء (اللغوي)، ومن ثم فإن تشومسكي يتبع سوسير في النظر إلى موضوع اللسانيات كنظام علاقاته المكونة "ارتباطات سيكولوجية ومنطقية" وهدف اللسانيات هو أن تصف كيف يعمل العقل حين يتعلم أن يتحدث وحين يتحدث.

تضرب مشكلات التبرير نحو تشومسكي على مستويين. أولًا: إذا قبلنا نحو تشومسكي الكلي، فهناك مشكلة تأسيس وصف فريد لأية لغة بعينها. ثانيًا: فهناك مشكلة تبرير مصادرات النحو الكلي. المشكلة الأولى هي ذاتها خطيرة. لقد أسس ذلك من أجل أية لغة طبيعية قابلة للتصور وقابلة للسرد المتكرر.

"هناك طبعة من نظرية النحو التحويلي توجد فيها قاعدة ثابتة للنحو سوف تخدم باعتبارها القاعدة المكونة للنحو الخاص بأية لغة طبيعية"[١٠]

هذا ينطبق على أي قاعدة نختارها. بمعنى آخر فإن ضعف الضوابط على المكون التحويلي هو على هذا النحو، لأن قوة زائدة قد أعطيت لقواعد التحويل، يمكن لأية لغة أن تمثل في شكل تحويلي على أساس أي قاعدة نحوٍ أيًا ما كانت، وهذا يعنى أنه إذا كتبنا اعتباطيًّا نحوًا للقاعدة، فإننا يمكن عندئذ أن نحول هذه القاعدة إلى أية لغة نختارها، حتى إلى واحدة مخترعة وذلك بتطبيق تحويلات كافية. فالانجليزية البسيطة، على سبيل المثال، يمكن أن تتحول إلى صينية بتطبيق قواعد تحويلات كافية، ومن ثم فإن هناك عددا لا متناهٍ من أنواع النحو التي سوف ترضي نظرية تشومسكي عن اللغة بالنسبة لأية لغة معينة بينها لا توجد هناك لغة قابلة للتصور لا يمكن أن تمثل في شكل تحويلي، ومن ثم فليست هناك طريقة لمعرفة أي من كل النحو المحتمل هو الصحيح بالنسبة إلى لغة معينة، هذا من جانب، كما أنه ليست هناك لغة قابلة للتصور يمكن أن تدحض نظرية اللغة، من جانب آخر.

يلتف تشومسكي حول هذه الحقيقة غير الملائمة بتأسيس قاعدة تقويم تقرر أي نحو هو

الملائم، وتخبرنا قاعدة التقويم بأن نختار هذا النحو الذي يكون غاية في البساطة على حين أنه يفسر كل الوقائع ـ تعرف البساطة باعتبارها معيارا "لدرجة" التعميم الدلالي اللغوي الذي تحقق بواسطة النحو.

يؤسس تشومسكي من ثم نحوًا فريدًا للغة بتطبيق مجموعتين من المعايير، فمن ناحية يجب أن يتوافق النحو مع نظريته في اللغة ـ يجب أن يكتب في شكل تحويلي، مع الأسماء والأفعال إلى آخره، ومن ناحية أخرى يجب أن يكون هذا النحو الأبسط، ولتبرير نحو معين فإنه من الضروري تبرير نظرية اللغة ومعيار البساطة، الذي يأخذنا إلى المستوى الثاني للتبرير، "مستوى" النظرية ذاتها.

ومادامت النظرية العامة ومعيار البساطة هما المقياسان اللذان بواسطتهما يؤسس نحو معين، فهما لا يمكن أن يشتقا من دراسة لغات معينة. وهكذا عدنا بمشكلة تبرير نقطة الانطلاق القبلية Apriori. هنا ـ مرة أخرى ـ يجادل تشومسكي بأن نظريته في اللغة ملائمة لأنها بمعنى ما هي الأبسط، وهكذا فإن تقييم نظريات اللغة، وكذلك تقييم نحو معين، يتعلق كليا بمعيار البساطة.

ومعيار البساطة هذا ليس شكليًّا خالصًا ولا هو غير مشوش، فمن جانب ـ في مصطلحات شكلية خالصة ـ نادرًا ما يكون الحال أن نظرية ما تكون أبسط من ناحية التشوش من (نظرية) أخرى، وعلى سبيل المثال، ربما تقدم نظرية ما وصفًا أبسط للمدونة أكثر من أخرى، بينما تتضمن آلية أكثر تعقيدًا بما لا يقاس لإنتاج وفهم الجمل.

ربما كان لدى واحدة عددًا كبيرًا من القواعد البسيطة، وأخرى بعض القواعد المعقدة. وهكذا فليس من الممكن استخدام معيار شكلي خالص لتقييم النظرية.

ليست البساطة شيئا كامنا في النظرية، إنها تعتمد على الأغراض التي صممت النظرية من أجل أن تخدمها، وبكلمات أخرى لا يمكن لأحد أن يؤسس كفاءة نظرية من دون أن يسأل لأي شيء يفترض في النظرية أن تكون ذات كفاءة. إن نظرية يفترض أنها تقدم وسيلة اقتصادية لتمثيل نحو اللغة في كتاب سوف تكون خاضعة لمعايير مختلفة عن تلك التي طبقت على نظرية يفترض أنها تمكن طرازا ما من الكمبيوتر أن يعيد إنتاج الجمل النحوية للغة ما، وهذه سوف تكون مختلفة بدورها عن المعايير التي تطبق على نظرية من المفترض أن تقدم تقييمًا لاستعمال اللغة بواسطة المتحدثين المحليين أو (معيارا) من المفترض اعتباره في تعلم لغة من قبل طفل.

هذه المشكلة الخاصة بغياب أي معايير غير اعتباطية وغير مشوشة لتقييم النحو البديل أو النظريات البديلة للغة تنشأ بسبب مفهوم شكلي خالص لنظرية مرتبطة بالفصل الوضعي للغة عن سياقها، والمشكلة هي أن تشومسكي ـ ليس بدرجة أقل من البلومفيلديين ـ يختزل اللغة إلى مجموعة من الجمل النحوية، وعلى أية حال فإن مجموعة من الجمل النحوية منفصلة عن السياق الذي تقوم فيه بوظيفة لغوية، لا تتضمن لغة، وإذا تجردنا عن معنى هذه الجمل وعن وظيفتها ضمن التفاعل الإنساني في إيصال المعنى فإننا سنكون غير قادرين أيضًا على صنع أي تمييزات دالة بين سلاسل الرموز التي لا معنى لها والاستخدام ذي المعنى للغة من أفراد البشر.

يدرك تشومسكي أن معيار البساطة لا يخلو من تشوش لأن قاعدة تقييمه ليست شكلية خالصة، ولكنها تحيل مرة أخرى إلى "حدس المتحدث المحلي" في إحالتها إلى تعميم "دالٍ لغويًا"، وهكذا فإن أفضل نظرية للغة عند تشومسكي هي التي تتفق بدرجة أوثق مع حدس المتحدث المحلي للنحوية، وعلى أية حال لا توجد أية طريقة موضوعية ومطلقة لتقرير ما هو التعميم الدال لغويًا، لأن هذا سوف يعتمد على مفهوم المتحدث المحلي، أو على مفهوم عالم اللغة عن ما هي اللغة؛ لذلك فإن ما تفعله نظرية تشومسكي باللغة هو أنها تصوغ ما يظن تشومسكي أنه موضوع اللغة.

وحين نصل إليه فإن مفهوم تشومسكي عن اللغة هو في غاية الخصوصية. يعتبر تشومسكي اللغة كنموذج ميكانيكي يشتق الجمل بواسطة التطبيق الآلي للقواعد؛ شكل اللغة، وقواعد اللغة، وتوليد الجمل كلها محددة من دون أية إحالة إلى السياق الذي جرى فيه تعلم واستخدام اللغة، ومن ثم من دون أية إحالة إلى نية الاتصال التي ـ بالنسبة لأغلب الناس ـ تعطي اللغة دلالتها.

الطريقة التي يعرض بها تشومسكي مشكلات اللسانيات تجري بمفاهيم لغة المشكلات التعدادية المتضمنة في تعلم اللغة حين تواجه بمعلومات متفسخة من الرموز غير المعروف معناها، وهو يجادل بأن نوع المنطق الاستقرائي الذي عرضه البلومفيلديون سوف لا يتيح للكمبيوتر أن يتعلم اللغة لأنه سوف يؤدى إلى أخطاء واضحة، تماثلها أخطاء آلات الترجمة الأولى، وهكذا فينبغي برمجة الكمبيوتر بنظرية عن اللغة يمكن أن يستخدمها عندئذ لتأسيس نحو لغة معينة قدمت له.

من أجل أن نؤسس نوعًا من البرامج (نظرية للغة) قد يمكن للكمبيوتر أن يقوم بهذا على

نحو مرضٍ في حين كان تشومسكي يستلهم أكثر الإنجازات حداثة من المنطق الرياضي، الذي كان، حتى قدوم الكمبيوتر ألهم التأملي للمناطقة الفلسفيين.

إن التقدم في المنطق الرياضي موضع البحث قد حدث بسبب الاهتمام الوضعي لتطوير لغة شكلية خالصة وموحدة يمكن بها للعلوم الطبيعية أن تعبر عن نتائجها من دون أن تكون خاضعة للتشويهات، والتشوهات ولسوء الفهم الذي ينشأ بسبب استخدام اللغات الطبيعية، فقد كانت هذه الخطة في قلب المشروع الوضعي الجديد لتنقية لغة العلم وللقضاء على كل آثار الميتافيزيقا التي حدث أن تطابقت مع إساءة استخدام اللغة، وقد واجه هذا المشروع مجموعتين مختلفتين من المشكلات، إحداهما مشكلة إنشاء اللغات الشكلية، والآخرى مشكلة ترجمة اللغات الطبيعية إلى لغات شكلية من دون فقدان المعنى.

بتبني المنطق الرياضي باعتباره الوسيلة لفهم اللغات الطبيعية كان تشومسكي بصفة أساسية ينفذ المشروع الوضعي الجديد بشكل عكسي، وكانت المشكلة التي وضعها لنفسه هي أن يولد منطقيًّا الجمل النحوية للغة طبيعية، بينما وضعت الوضعية الجديدة لنفسها مشكلة ترجمة اللغات الطبيعية إلى نظام شكلي لمنطق اصطناعي. المنطق الرياضي الذي تطور بواسطة الأخيرة قدم وسائل تحقيق هذه الترجمة، وهكذا إستخدم تشومسكي المنطق نفسه لتحقيق النتيجة العكسية؛ لينتج أداة منطقية (نحوًا ونظرية للغة) لتوليد الجمل النحوية للغة الطبيعية.

لا تشتق نظرية تشومسكي عن اللغة من بحث لسؤال كيف نفهم كيف يتعلم ويستخدم الناس في مجرى تعلمهم الاجتماعي لغتهم؟ إنها تشتق من مشكلة صياغة القواعد التي تحكم توليد سلاسل الرموز اللغوية، وهي مشكلة تنشأ على نطاق واسع بسبب المفهوم الوضعي الفقير للغة الذي يخدم كنقطة انطلاق لكل من لسانيات تشومسكي وللمنطق الرياضي الذي يطبقه على حل مشكلته. إن لسانيات تشومسكي أخطأت في الحكم مثلها في ذلك مثل المشروع الفلسفي الذي قامت عليه.

لقد كان للسانيات تشومسكي أثر جاوز كثيرًا الحلقة الضيقة من نظريي اللغة، وبالرغم من أن قلة من البنيويين خارج حقل اللسانيات قد استلهمت مباشرة تشومسكي، يبدو أن عمله يقدم إثباتا دراميًّا لقوة المنهج البنيوي، وللإمكانات التي يفتحها لامتلاك معرفة بالأسس الذهنية لقدرتنا اللغوية ومن ثم بإنسانيتنا، إنه لفي غاية الأهمية أن نظهر بوضوح الأساس الذي ينتهي إليه تشومسكي في نتائجه النظرية.

إن عمل تشومسكي له أهمية كبيرة داخل حقل اللسانيات في كل من إقصاء النزعة الوضعية

البلومفيلدية الساذجة السابقة، وفي جذب انتباه علماء اللغة لكثير من الخصائص الشكلية للغة الطبيعية الصارخة التي لم تلاحظ قبلا. وأيًا ما كان مصير نظرية تشومسكي فسوف تبقى هذه الإسهامات.

وفيما ما وراء اللسانيات ـ على أية حال ـ فإن النظرية هي المهمة وهكذا، بالنسبة لنا، مشكلة الطابع الاعتباطي لكل من نظرية اللغة والنحو المشتق منهما أساسيان في اعتبار دروس تشومسكي اللسانية.

يكمن ضعف لسانيات تشومسكي تحديدًا في تلك الجوانب التي تؤخذ بواسطة البنيويين لتصبح المساهمة الأساسية لتشومسكي، ويبدو أن تشومسكي يقدم مقاربة موضوعية خالصة، وعلمية للغة، متمثلة في التجسيد الأعلى للثقافة الإنسانية، الذي يمكن أن تعامل فيه اللغة باعتبارها موضوعًا خاملا يمكن ضمنه اكتشاف البني الموضوعية أن تكشف، والتي يمكن أن نجد خلفها قدرات ذهنية لاواعية.

على أية حال هذا النموذج للغة ليس مشتقًّا من اعتبار اللغة على الإطلاق، إنه مشتق من إجراء منهجي يفصل الجمل التي هي المادة الخام للغة عن أي سياق متصل بالموضوع لسانيًا من أجل أن يؤسس مدونة "موضوعية" غير قابلة للمساءلة، وهذا الإجراء الذي أملته الفلسفة الوضعية ـ الجديدة يثوى خلف لسانيات تشومسكي، وليس بواسطة أي اعتبار للغة، إذ يفصل اعتبار الخصائص الشكلية لتتابعات الصوت التي تصنع جمل اللغة عن أي اعتبار للشروط التي أنتجت في ظلها مثل هذه التتابعات الشكلية الصوتية أو فسرت، وكذلك عن الشروط التي تشتغل في ظلها كجزء من اللغة، وبمعنى آخر فإن القرار المنهجي الذي اتخذ بوضوح في صالح تطور لسانيات علمية يحقق في الحقيقة فصلا كاملا لشكل اللغة عن مضمونها وهكذا فإن النتائج المحققة هي بالمقابل شكلية محضة، عارية من أية دلالة لسانية، والنتيجة "علمية" وفقا للكاريكاتير الوضعي للعلم، لكنها ليست اللسانيات، إذا كان هدف اللسانيات تحقيق معرفة باللغة.

تشومسكي قادر على معاملة اللغة باعتبارها موضوعًا خاملا، ومن ثم يختزل اللغة إلى بنية شكلية، بسبب قرار منهجي كان ثمنه إهمال كل شيء يحدث ضوضاء داخل اللغة. لسانيًا النحو الذي اختير ونظرية اللغة المقترحة لا بد وأن يكونا اعتباطيين.

أصبح الطابع الاعتباطي لنظرية تشومسكي عن اللغة واضحًا بشكل متزايد في حقل

اللسانيات في العقد الماضي. لقد أصبح واضحًا على الفور، وغالبا لتشومسكي قبل أي أحد آخر، أن النموذج الذي طوره تشومسكي لم يستطع أن يعالج اللغات الطبيعية ببساطة كما كان مأمولا، وحالما جرى تعديل النموذج وبات أكثر تعقيدًا من أجل التعامل مع (الحالات) الشاذة، بمعنى آخر بمجرد أن تواجه النموذج على نحو أكثر قربًا مع اللغات الطبيعية القائمة أصبحت حقيقة أن المقاييس التي يمكن أن تقيم بها النظريات البديلة كانت لسانيًّا اعتباطية بشكل متزايد أكثر وضوحا، ولم يكن فقط النحو التحويلي لتشومسكي الذي تزايد تعقيده، وإنما النحو غير التحويلي كان قد تطور أيضًا وكان ذا قوة كافية لمعالجة اللغات الطبيعية.

أصبحت النتيجة تكاثر نظريات اللغة في إثر تشومسكي: نحو الحالة، النحو العلائقي، علم الدلالة التوكيدي، نحو مونتاج، النحو التطبيقي، النحو النسقي، النحو المراتبى إلى آخره. وبالتالي لا يمكن الحكم على أي منها على أسس لسانية وهي جميعًا متساوية منطقيًّا بمعنى أن كل منها يحاول إنتاج آلية يمكن أن تعيد إنتاج الجمل النحوية وانصار كل منهما يدعى أن نموذجه هو الأبسط، والأكثر حدسية أو الأكثر "طبيعية".

هذا التكاثر للنظريات الوضعية الجديدة للغة على مدار العقد الماضي قد قاد كثيرا من الناس أكثر فأكثر إلى مساءلة لا هذا الشكل أو ذاك للنظرية وإنما المقاربة الموضوعية للغة جميعها. إذا كانت الوضعية تؤدي لنظريات في اللغة شكلية خالصة واعتباطية تمامًا فإننا نعود إلى مسألة طبيعة ووظائف اللغة وإلى رفض العزل الوضعي للغة عن سياقها.

وإذا كان يحكم على النظريات وفق "طبيعتها" فيكون هذا فقط ذا علاقة بمفهوم خاص عن طبيعة اللغة، ولا يمكن أن نفصل بحث هذه المسألة عن اعتبار لنوايا هؤلاء الذين تشتغل لهم الضوضاء باعتبارها لغة، وقد أدى هذا إلى اهتمام متزايد بالمقاربة الظاهرياتية للسانيات، وخاصة مع عمل حلقة براغ ورومان ياكوبسون التي ضفرت ما بين عناصر من كلتا المقاربتين الظاهرياتية والوضعية مستخدمين الظاهرياتية من أجل إلهامها النظري، ولكن مع رفض المنهج الظاهرياتي. بحث لسانيات براغ مهم بصفة خاصة لأغراضنا لأن رومان ياكوبسون كان أول من علم منه ليفي شتراوس عن البنيوية.

٤ ـ الشكل والوظيفة: حلقة براغ اللسانية

ترتبط لسانيات تشومسكي بقوة بالجانب الوضعي من مقاربة سوسير للغة التي وفقًا لها تشتق خصائص اللغة من بنى ذهنية لا واعية مفروضة على مادة الصوت والفكر، ولقد جادلت

في الأقسام السابقة بأن هذه المقاربة للغة غير مقبولة لأن البنى التي كُشفت اعتباطية: ليس هناك من طريقة يمكن بها تمييز العلاقات البنيوية الدالة لغويًا من العلاقات الطارئة المفروضة بواسطة المحلل.

أية نظرية لسانية ـ حتى (نظرية) يطرحها وضعي ما ـ تعبر عن أفكار معينة عن طبيعة اللغة، ومن ثم ترتكز على فهم لما هو متضمن في التحدث وفي فهم لغة، وبمعنى آخر إنها ليست في الحقيقة الحالة أن عالم اللغة يستطيع أن يعامل اللغة كموضوع خامل، أو كمجموعة من الجمل منفصلة عن سياق الاستعمال لأن عالم اللغة يستطيع فقط أن يصيغ نظرية للغة بالتوافق مع أفكار معينة عن طبيعة اللغة.

وإذا ما ظهرت الأطروحة للعيان فإن الطابع الاصطناعي، والمضاد للحدس لفكرة تشومسكي عن اللغة يصبح واضحا، وحين نبحث طبيعة اللغة لا نستطيع أن نتجنب اعتبارها وسيلة للاتصال، وهذا يؤدي إلى مقاربة مختلفة تمامًا للغة تحاول أن تكتشف نظام اللغة بربطه بوظائف اللغة كوسيلة للاتصال. وهذه هي المقاربة التي طُورت من قبل حلقة براغ اللسانية.

لقد استمدت حلقة براغ إلهامها من عدد من المصادر، وظهرت، جزئيًا من الاهتمام باللغة عند الشكليين الروس، الذين مثل لهم رومان ياكوبسون رائدًا نظريًا. واستمدت من سوسير اهتماما بالطابع النقي للغة وبالآليات التي حققت بها اللغة غاياتها التعبيرية والاتصالية، لكنها رفضت بقايا النزعة الشكلية عند سوسير التي يمكن للحدس وفقًا لها أن يكشف هذه الآليات، واستمدت من الوضعية الجديدة التزامًا بالتحليل العلمي لهذه الآليات، في رد فعل حاد على كل أشكال الرومانسية وغذى هذا اهتمامًا بالبنية باعتبارها مصدر المعنى المحايث في الموضوع، حتى إنها لم تعتبر العلاقة بين الذات خالقة المعنى واللغة كموضوع مجرد، وإنما بالأحرى العلاقات ضمن اللغة التي جعلت من الممكن للغة أن تعطي المعنى وجودًا بين ذوات، وعلى أية حال فإن أكثر المصادر أهمية لمدرسة براغ ربما كانت تلك التي تخص ظاهرياتية إدموند هوسرل.

استقى الشكليون الروس من هوسرل وحلقة براغ مُثُلهم، معارضتهم للنزعة السيكولوجية والنزعة الطبيعية، ولون هذا رد فعلهم على سوسير.

عند حلقة براغ على اللغة أن تعامل كواقع مستقل ذاتيًا، وليس كظاهرة سيكولوجية، وهكذا فإن خصائص اللغة لا يمكن أن تفسر ببساطة باعتبارها فرضًا لشكل سيكولوجي على مادة صوتية أو مفهومية، فاللغة موضوع قصدي تعد بنيته تعبيرا عن وظيفتها كأداة للاتصال

الإنساني، وعلى اللسانيات من ثم أن تكون نظامًا غائيًا يبحث عن بنية اللغة ليس من خلال علم نفس استبطاني، كما استمر سوسير في الاعتقاد، ولا من خلال البحث عن ارتباطات شكلية خالصة، كما فكر تشومسكي فيما بعد، وإنما بربط الشكل اللغوي بالوظيفة اللغوية.

لم تأخذ حلقة براغ هذه المقاربة الظاهرياتية للغة إلى مداها، ولم تعتقد بصفة خاصة أن المناهج الظاهرياتية وحدها يمكن أن تقدم أساسًا متينًا للسانيات، وهكذا فإن الإحالة إلى قصدية مستخدمي اللغة سوف تقدم الوسيلة لاكتشاف العلاقات البنيوية للغة ولكشف الدلالة اللغوية لهذه العلاقات، ولكن مناهج النزعة الوضعية يمكن أن تظل مستخدمة للتحقق من (أو دحض) الفروض الناتجة، وهكذا ضفرت حلقة براغ بصرامة ما بين مقاربة غائية نظرية مع منهجية "علمية".

يجب أن يلاحظ أن الملاحظة والتجربة لهما دور محدود في قانون براغ الضابط، إذ يمكن للملاحظة أن تخبرنا عما إذا كانت توجد العلاقات المفترضة أم لا، ولكنها لا يمكن أن تخبرنا عما إذا كان للعلاقات الملاحظة دلالة لغوية أم لا إلا إذا أحلنا إلى الوظيفة اللغوية للعلاقة ومن ثم إلى النية التي يخدمها التمفصل.

والإصرار على الطابع الغائي للسانيات ذو أهمية أساسية للسانيات براغ وهذا هو ما يميزها عن النزعة الوضعية التي سادت مدارس اللسانيات الأخرى في هذا القرن. لقد عوملت اللغة بالنسبة لحلقة براغ للسانيات كأداة، وليس كموضوع، وهكذا فإن المقاربة الوضعية للغة التي يميزها زمن الملاحظة والتجربة هي فقط مؤقتة، ونتاج لقرار منهجي وليس أنطولوجيًا، وتعني غائية لسانيات براغ أن اللغة لا يمكن أن تفهم من دون إحالة إلى الذوات الإنسانية التي تتواصل بواسطة اللغة ومن ثم فإن الخصائص الثابته للغة لا يمكن أن تحلل من دون إحالة إلى المعنى.

أضف إلى ذلك أنه تتضمن أن الاستقلال الذاتي للسانيات هو أيضًا فقط استقلال ذاتي مؤقت، لأن اللغة ما هي إلا مظهر واحد للوجود الإنساني الاجتماعي والثقافي ولا يمكن أن تحلل بمعزل عن ذلك الوجود، والنتيجة هي أن اللغة ترى باعتبارها نظامًا واحدًا فقط ضمن "نظام الأنظمة" الذي ينظر إلى الواقع نفسه من وجهات نظر مختلفة. وبالتالي من المستحيل إذن اشتقاق استنتاجات سيكولوجية من حقائق لغوية، مادامت اللسانيات وعلم النفس ينظران إلى اللغة من وجهتى نظر مختلفتين، وأخيرًا فهي تتضمن أن اللغة واقع معقد للغاية يمكن أن يدرس من عدد من وجهات النظر اللغوية المختلفة تتوافق مع الوظائف المختلفة التي يمكن أن تخدمها

اللغة، وهكذا فإن النموذج السوسيري الصخري الثابت للبنية اللغوية قد هدم. لقد أصر ياكوبسون مؤخرًا على أن تنوع اللغة هو:

"الهدف الأساسي للفكر اللساني العالمي في محاولته لتجاوز النموذج السوسيري للغة كنظام موحد ثابت لقواعد إلزامية ولإبدال هذا المفترض شديد التبسيط والاصطناعي بوجهة نظر ديناميكية لشفرة Code متنوعة قابلة للتحويل مع اعتبار وظائف اللغة المختلفة، وما دام هذا المفهوم يجد كفايته مرة بعد أخرى، يجب أن نكرر أن أي اختزال تجريبي لواقع اللغة يمكن أن يؤدى إلى استنتاجات علمية قيمة ما دمنا لا نأخذ عمدًا أطرًا ضيقة للتجربة للواقع اللغوي غير المقيد"(١١)

وبالنسبة للسانيات براغ فإن مظاهر اللغة التي تعني اللغوي هي تلك المظاهر التي تتصل بوظائف اللغة، واللغة من ثم هي مجموعة من القواعد الاجتماعية المطورة تكيفت مع مجموعة من الوظائف، وهذه الوظائف هي التي تزود اللسانيات بالقبلي Apriori الذي على أساسه يمكن أن تنشأ أنظمتها، ولا تشتق الوظائف من خصائص العقل، ولكن من الحاجة إلى الاتصال، التي تعتمد هي نفسها على السياق الاجتماعي.

وتفسر اللغة نظريًا بإظهار كيف أنها وسيلة اتصال كُيفت مع وظائفها، خاضعة لقيود الفسيولوجيا (على سبيل المثال القوة التمييزية للسمع) ولعلم النفس (على سبيل المثال قدرة الذاكرة) وعلم الاجتماع (على سبيل المثال قنوات الاتصال، ومدى المعلومات المشارك فيها، وتوجيه الاتصال). اللغة من ثم، ليست موضوعًا خاملا، وإنما هي نظام غائى، وأن غائيتها هي غائية اجتماعية.

تحدث المقاربة الوظيفية للغة، التي يرتادها في تحليل براغ للوظيفة المتميزة للصوت قطيعة مع وضعية سوسير في رؤية اللغة كأداة وليس كموضوع، ويؤسس مفهوم الوظيفة كلا من الاستقلال الذاتي للنظام ويربطه بالمحيط الذي يعمل فيه، ويجعل مفهوم الوظيفة من الممكن تحديد النظام بتقديم المبدأ الذي أُنشئ النظام وفقا له. وبهذه الطريقة تجعل من الممكن أن نحدد تزامنيًا عناصر النظام، العناصر المحددة في العلاقة بدورها الوظيفي في النظام، وتحديد العلاقات النظامية بين هذه العناصر.

إنه فقط مفهوم الوظيفة الذي يجعل من الممكن تمييز العلاقات المتصلة لسانيًا، وغير المتصلة، وكذلك بين السمات المتصلة لسانيًا وغير المتصلة لعناصر النظام. إن مونين عديم الحس

على نحو مميز في إصراره على مركزية مفهوم الوظيفة في اللسانيات البنيوية:

"هناك بنية لأن هناك اختيارًا في ترتيب الوحدات. فما هو معيار هذا الاختيار؟ إنه الوظيفة، تلك فكرة أساسية للسانيات البنيوية. وفي كل مرة يشير أحد إلى البنيوية في العلوم الإنسانية من دون أن يشير في الوقت نفسه إلى الوظيفة، بينما يزعم أنه يستخدم نماذج مقدمة من التحليل البنيوي، هناك سبب للاعتقاد بأننا نتعامل مع ثرثرة خالصة أو حتى ببغائية خاوية تماما"[١٢]

إن تدخل مفهوم الوظيفة يتضمن قطيعة واضحة مع النزعة السيكولوجية التي كانت ومازالت مميزة لعمل سوسير. كان تروبتسكوى حاسما بالرغم من التلميحات الباكرة للنزعة السيكولوجية:

"يجب تجنب الالتجاء إلى علم النفس في تحديد الفونيم (الصوت المنطوق) مادام الفونيم مفهومًا لسانيًّا وليس سيكولوجيًّا أي إحالة إلى "الوعي اللغوي" يجب أن يتجاهل في تحديد "الفونيم".[١٣]

في جعل الأساس الوظيفي للغة واضحًا نقي لغويو براغ اللسانيات من أي تفسير للغة بمفهوم الواقع النفسي، فرديًّا أو جماعيًّا واعيًا أو لا واعيا. فالعلاقات التي تحتوى النظام موضوع البحث وظيفية بشكل جلي وليست علاقات سيكولوجية، إذ يجب أن يترك التقصى عن التضمينات السيكولوجية لمكتشفات اللسانيات لعلم النفس، ولكن ليس هناك تضمين ضروري بأن النظام المحدد بواسطة الوظيفة له أي واقع نفسى.

في القطيعة مع الوضعية السوسيرية قطع لغويو براغ أيضًا مع المعارضة السوسيرية الفظة بين اللغة والكلام، من جانب، وبين التزامني والتعاقبي، من جانب آخر، بينما للتمييز السابق، قيمة منهجية فإنه ينهض حاجزا إذا رفع إلى مستوى أنطولوجي.

ولقد تطورت المعارضة لفظاظة التقسيم لغة / كلام حتى قبل نشوء حلقة براغ للسانيات في أعمال الشكليين الروس، فالشكليون الروس نظروا إلى الكلام Speech ليس ببساطة باعتباره تحقيقًا للغة، وإنما بالأحرى باعتباره الفعل الخلاق الذي أتى باللغة إلى الحياة، الذي يمكن أن تخلق فيه اللغة بكسر القواعد وكذلك أيضًا بتطبيقها، وفي أشكال شعرية من الخطاب ظلت هذه الوسائل الخاصة بالاستغلال الكامل لمصادر اللغة شائعة.

ويؤدي هذا على نحو طبيعي إلى فكرة أن الكلام إبتكاري دوما، والى ديالكتيك يميل فيه كل فعل كلام إلى توسيع مصادر اللغة وفي توسيعها يغيرها، وترى اللغة من ثم كمجموعة من

الاصطلاحات اللسانية (أو المواصفات الاجتماعية) التي جرى استغلالها أكثر من تطبيقها، واستغلالها لا يثوى خلف دوام المقولات اللسانية والأشكال، وإنما بالأحرى التغيرات اللغوية. وهكذا فإن المفهوم المنقح للعلاقة بين اللغة و الكلام أو "الشفرة" و"الخطاب"، أدى بشكل طبيعي إلى تغير مفهوم العلاقة بين التزامني والتعاقبي.

وكان ياكوبسون شديد الاهتمام في كثير من دراساته بالعلاقة بين الشفرة والخطاب، ليس فقط في جماليات الشعر ولكن أيضًا، على سبيل المثال، في تحليله "المتغيرات" (Shifters) التي تدمج الشفرة والخطاب. وقد أشار في زمن أحدث إلى: الوحدة الديالكتيكية غير القابلة للفهم بين اللغة/ والكلام في شجب الفصل بين الاثنين، مستنتجًا أنه، من دون مواجهة الشفرة بالخطابات لا يمكن أن يتحقق نفاذ بصيرة إلى القوى الابداعية للغة.(١٥)

كان ياكوبسون أشد توكيدا على الحاجة إلى وصل التزامني والتعاقبي، وكانت أطروحاته عام ١٩٢٨ غير مشوشة:

"قابلت المعارضة بين التحليلين التزامني والتعاقبي فكرة النظام بفكرة التطور، لقد فقدت أهميتها الأساسية الآن حتى إننا ندرك أن كل نظام هو بالضرورة حاضر بالنسبة لنا كتطور، وأن كل تطور بشكل محتوم ذو طابع نظامي"(١٥)

إن هجر وجهة النظر الوضعية للغة لمفهوم أكثر ديالكتيكية ينظر إلى النزعة الموضوعية كلحظة محتواه منهجيًا لسيرورة علمية توفق بين العناصر الذاتية والموضوعية تجعل من الممكن تطور وجهة نظر عن اللغة يمكن أن تتجاوز أحادية المنظور الوضعي.

لم يعد ينظر إلى اللغة كإطار ذهني ثابت ولكن كشفرة محددة اجتماعيًا متاحة لأعضاء المجتمع. تحتوى هذه الشفرة نظاما، ولكنه نظام يتطور دوما. ومن ثم لا تعارض بين التفسير النظامي والتاريخي لأن كليهما يتناول الشيء نفسه، فالتفسير النظامي يسعى لفهم النظام الذي يتطور، بينما يسعى التفسير التاريخي لفهم نظام متطور، الاثنان متوافقان بمجرد أن يدرك أن الواقع الوحيد للغة هو في استخدامها كأداة للذوات الإنسانية.

لقد طور الشكليون الروس أولًا المقاربة البنيوية للغة في تحليل وظيفة جماليات الشعر التي حُددت من خلال تركيز على الخطاب لذاته.

السبب النظرى لذلك التوكيد على وظيفة جماليات الشعر شديد الأهمية، لأنه فقط توجيه للخطاب المميز للوظيفة الشعرية الذي يجعل من الممكن تحليل اللغة الشعرية من دون أية إحالة

لأي معنى عرضي: يخلق المعنى بواسطة تشكيل علاقات داخل اللغة وهكذا يظهر تحليل الوظيفة الشعرية كيف ينتج خلق العلاقات البنيوية ضمن الخطاب المعنى الشعرى للعمل.

يؤكد ياكوبسون على أن الشعر لا يمكن أن يختزل إلى الوظيفة الشعرية أو العكس. إننا نتعامل في أي خطاب مع مراتبية وظائف. الوظيفة الشعرية مهيمنة في الشعر، ولكن أنواعًا شعرية مختلفة تتضمن ترتيبًا مختلفًا للوظائف المتنوعة، حتى إنه على سبيل المثال، في الشعر الملحمي تكون الوظيفة الإشارية متضمنة على نحو قوي، وفي الشعر الغنائي الوظيفة العاطفية، وهكذا.

وقد ارتكبت الشكلية المتطرفة خطأ مطابقة الشعر مع الوظيفة الشعرية، ومن ثم الاعتقاد بأن الشعر يمكن أن يختزل إلى العلاقات البنيوية القائمة داخل قصيدة من دون أية إحالة لما وراء ذلك إلى عناصر الاتصال الأخرى. وهذا يتجاهل كلا من حقيقة أن الشعري هو وظيفة من عدة وظائف، كما يتجاهل حقيقة أن الوظائف الشعرية محددة فقط ضمن إطار الاتصال، وعلى ذلك فإن معنى العلاقات البنيوية المؤسس ضمن القصيدة لا يمكن أن يحدد بمعزل عن الشاعر الذي ينتج القصيدة أو المستمع التي لها معنى لديه. والعلاقات البنيوية داخل القصيدة هي الوسائل التي بها يوصل معنى شعري من الشاعر إلى مستمع القصيدة ولا وجود لها خارج السياق الوظيفي.

ركزت حلقة براغ داخل حقل اللسانيات على نظام الصوت في اللغة لأنه، كما في دراسة الوظيفة الشعرية للغة، كان من الممكن هنا دراسة مظهر الخصائص البنيوية للغة من دون القيام بأية إحالة إلى معنى عرضي. وهذا لأن اللغة هي ما سماه مارتينيه "نظام التلفظ المزدوج" القائم على مجال التعبير بالترابط بين العناصر (الفونيمات) التي هي ذاتها بلا معنى.

إن تطبيق المبادئ الوظيفية للسانيات براغ على علم الأصوات (الفونولوجيا) قد تصدره تروبتسكوى، إذ يقصر تروبتسكوى الفونولوجيا على دراسة الصوت في وظيفته الإشارية، تاركًا دراسة وظائفه الأخرى إلى دارسي الأساليب الصوتية Phonostylistics. عند هذا المستوى لسمات الصوت هناك ثلاث وظائف: تراكمية، تعيينية، مميزة؛ السمة المميزة مؤسسة على التعارض بين الأصوات الذي يجعل من الممكن تمييز الوحدات اللغوية الواحدة من الأخرى.

وإذا ركزنا انتباهنا على الوظيفة التمييزية لنظام الصوت فإنه من الواضح أن المميزات العرضية لأصوات اللغة لا صلة لها بالموضوع، وكل ما يهم هو أن أصواتا دالة مختلفة يجب أن

تميز الواحدة عن الآخرى، وهكذا فالنظام الصوتي للغة يمكن أن يحلل من وجهة نظر الوظيفة التمييزية فقط (بلغة) العلاقة بين الأصوات: إن النظام الصوتي للغة معطى يمكن أن يختزل إلى سلسلة من التمييزات الوظيفية، بنية العلاقات المميزة، واتصالا بذلك فإن تعلم الكلام وفهم لغة يتضمن إدراك وإعادة إنتاج هذه التمييزات الدالة.

هذه هي أهمية فونولوجيا براغ بالنسبة إلى ليفي شتراوس، لأنها تقدم اختزالا لنظام الصوت إلى بنية شكلية خالصة اختزلت فيها دلالة مختلف الأصوات في علاقاتها بالأصوات الأخرى ضمن النظام، ويمكن أن يختزل النظام من ثم إلى بنيته الشكلية.

على أية حال إن هذه البنية ليست شيئا كامنًا في نظام الصوت كموضوع خامل، دع عنك أنها شيء مفروض بواسطة العقل، رغم أنه ينبغي أن تستوعب بواسطة العقل إذا كان للغة أن تتعلم وتفهم. البنية هي نتاج تجريد، تجريد يتجاهل كل شيء عدا الوظيفة التمييزية لنظام الصوت، حتى إن البنية تصير معزولة على أساس برهان وظيفي، ولا يمكن أن تُفهم بمعزل عن هذه الوظيفة. لقد تبين هذا بأفضل شكل بملاحظة أنه ليست كل التعارضات بين الأصوات دالة لغويًا، وبمعنى آخر ليست كل التعارضات متميزة، وإنها فقط الإحالة إلى الوظيفة اللغوية في تمييز المعاني، وللسياق اللغوي الذي تظهر ضمنه الأصوات، يمكن أن تعين أي تعارضات تحدد السمات المميزة لنظام الصوت.

في أي سياق خاص فإن فونيًا واحدًا سيكون معارضًا للأخريات، ليست ككل، وإنها فقط بهذه السمات الصوتية التي تحدد تميزها الوظيفي، فالفكرة بأن الوظيفة التمييزية للصوت قد خدمت ليس بواسطة الفونيم وإنها بالتعارض المميز بين سمات معينة للفونيم قادت ياكوبسون إلى الاستنتاج بأن الفونيم يجب أن ينحل تحليليًا إلى سماته المكونة، هذه السمات قابلة للتعرف عليها فقط كجزء من نظام السمات المميزة، وإذا أمكن عمل هذا فإن نظام الفونيمات يمكن أن يُختزل إلى نظام أبسط وأكثر أساسية من السمات المميزة، عندئذ يشخص كل فونيم باعتباره حزمة من السمات المميزة.

وإذا كانت السمات المميزة التي عُزلت يمكن أن يدعي أنها شاملة فإن مجموعة مفردة من السمات المميزة يمكن أن تُستخدم، لتشخص، وتولد، نظام الصوت لكل لغة طبيعية. حين قابل ليفي شتراوس ياكوبسون في نيويورك في أوائل الأربعينات، كان ياكوبسون يشتغل على مشكلة عزل هذه الملامح المميزة والتعبير عنها في شكل ثنائي، إنه هذا التحليل البنيوي الذي أحس ليفي شتراوس بأنه متقارب مع عمله.

ربما يُظن أنه من التناقض أن تكون مدرسة براغ التي أصرت على الطابع الغائي للغة كنظام دينامي وديالكتيكي مرتبط بحاجات الاتصال لجماعة الكلام، كان لها أن تكون رائدة لتحليل بنيوي محايث للصوت كنظام تزامني، وتحل المفارقة حين نقدر أن هذه البنية التزامنية تمثل تجريدًا من النظام الدينامي للغة، تجريدًا مسوغًا وفق أسس منهجية وليست أنطولوجية أو معرفية.

هذا التجريد مسوغ بسبب تلفظ اللغة وتمفصلها المزدوج، وترتيبًا على ذلك، فإن الطابع الاعتباطي للعلامة اللغوية، يجعل من الممكن تحليل الوظيفة التمييزية للنظام الصوتي للغة من دون أية إحالة إلى معنى خارجي، ومن ثم لتركيز الانتباه للغرض المحدد للتقصي هذه الوظيفة، لعلاقات داخلية، للشفرة اللغوية. والى الحد الذي تكون فيه العلامة اللغوية اعتباطية، لا تؤدي الخصائص الكامنة للدال أي دور في وظيفته اللغوية، وكذلك يمكن للعلامة أن تحلل بتجريد عن اعتبارات المعنى.

إنها الإحالة فقط إلى مفهوم وظيفة اللغة التي تمكننا من تسويغ منهج التحليل البنيوي الملائم لدراسة السمات المميزة لنظام صوت اللغة، ويكشف لنا مفهوم الوظيفة أن اللغة هي وسيلة اتصال: ليس هناك شيء في وجود اللغة كموضوع يخبرنا بهذه الحقيقة، فهي يمكن فقط أن تكتشف بالإحالة إلى نية الاتصال الذي يكمن خلف الكلام اللغوي.

إن مفهوم الوظيفة فقط هو الذي يكشف لنا أن خصائص إيجابية للصوت لا تُنجز وظيفة لغوية أساسية، وإنما الوظيفة الأولية للأصوات الابتدائية للغة مميزة. في الوقت نفسه فإن الإحالة فقط إلى مفهوم وظيفة اللغة هو الذي يمكننا من أن نضع حدودا لتطبيق المنهج البنيوي، بصفة خاصة لكشف أنه حيث يكون مسوغًا فقط ليفصل من اعتبارات المعنى العرضي الذي هو مسوغ لقصر انتباهنا على الارتباطات البنيوية الداخلية.

إنه مفهوم الوظيفة، تكامل الشكل والوظيفة في تحليل اللغة، هو الذي يكمن خلف كل ما هو خصب في الشكلية الروسية وفي لسانيات براغ، فقد عزلت الشكلية الروسية الوظيفة الشعرية للغة في تحليل أمكن أن تستبعد فيه كل الإحالات لواقع ما خارج لغوي مادامت الوظيفة الشعرية قد خدمت آخذة مدلولها نفسه: إنها تمثل الاستعمال ما بعد اللغوي (الاستعمال الشارح للغة) للغة الذي تخلق فيه معاني جديدة بتسخير المعاني اللغوية القائمة، الذي يمكن لأغراض التحليل أن تؤخذ كأمر مسلم به.

عزلت لسانيات براغ من أجل دراسة خاصة الوظيفة المميزة للصوت في اللغة عن الدراسة

التي أمكن فيها مرة أخرى استبعاد الاعتبارات فوق اللغوية بشكل مسوغ (بالرغم من أن تحليل نظام الصوت لا يمكن في الواقع أن ينفذ بتجريد كامل عن المعنى: مادام الفونيم هو مفهوم وظيفي وليس واقعًا جوهريًا صوتيًا وإن هوية فونيم واحد واختلافه عن الآخر يمكن أن يحدد وظيفيًا فقط، بالإحالة إلى هوية واختلاف المعنى).

وفي كل حالة المنهج "البنيوي" للتحليل المحايث التي تعد فيها خصائص اللغة موضع البحث أنها تتألف من علاقات داخلية في اللغة (أو، في حالة الشعر، ما بعد اللغة أو لغة شارحة)، مسوغة فقط بالإحالة إلى مفهوم الوظيفة، إنها من ثم، ليست اللغة بوصفها كذلك ولا عقل مستخدم اللغة، هو البنيوي، بل بالأحرى خصائص معينة للغة هي التي يمكن أن تفسر بمفاهيم محايثة.

وحين نتحرك وراء اعتبار الوظيفة التمييزية للنظام الصوتي للغة فإن تحليلا محايثًا كهذا لم يعد مسوغًا، ما دام لم يعد مسوغًا عزل اللغة عن سياقها وخاصة عن اعتبارات المعنى. ضمن نظام الصوت، على سبيل المثال، فإن دراسة السمات الخاصة بعلم العروض لا يمكن أن تستبعد الإحالة إلى المعنى ولا يمكن أن تقصر نفسها على التحليل البنيوي، ليس على الأقل بسبب أن بعض السمات (التنغيم، على سبيل المثال) ليست متميزة ولا يمكن من ثم أن تحدد تغايريًا. ويصبح استبعاد اعتبار المعنى حتى أقل تسويغًا حين ننتقل من دراسة نظام الصوت إلى دراسة تركيب اللغة.

على سبيل المثال، (إنه لأمر) مركزي في مشروع تشومسكي الاعتقاد بأنه من الممكن التمييز بين النحوية والمعنى كمقياسين نُقوّم بهما مدى قبول الجمل وإذا كان "النحوي" هو الشيء نفسه مثل "المنطقي" عندئذ لن تكون هناك مشكلة في تمييز المعيار: إن تقريرًا يمكن أن يكون مقبولا منطقيًا ولكن بلا معنى أو خاطئ. على أية حال فإن البنية النحوية للغات الطبيعية لا تتوافق مع بنيتها المنطقية، ومن ثم فإن النحوية يمكن أن تشير فقط إلى اتباع قواعد النحو التي تحكم اللغة التي تقود تشومسكي مباشرة إلى الوقوع في الدائرية وهو ما ناقشته في القسم السابق.

وفي الواقع فإن تشومسكي قد غير رأيه مرارًا بشأن طبيعة الخط الفاصل بين معايير مدى قبول النحوي والدلالي، مبينا بوضوح الطابع الاعتباطي للتقسيم في لسانياته. وتبدو النتيجة واضحة، إذا أردنا أن نفهم لماذا لا تتوافق البنية التركيبية للغة مع بنيتها المنطقية فعلينا أن نشير إلى وظيفة اللغة.

إن وظيفة لغة شارحة علمية اصطناعية هي أن تقدم شكلا غير ملتبس تعبر فيه وتستقصي تماسك سلسلة من التقارير، وهكذا فإن تركيبها منطقي. إن لغة طبيعية لها مجال أكثر تنوعا بها لا يقاس من المتطلبات المفروضة عليها كوسائل للتعبير والاتصال. إن تركيبها خاضع لمدى أعظم كثيرا من الضغوط، ومن ثم فلن نتوقع أن يتوافق هذا التركيب مع التركيب المنطقي للغة اصطناعية. إنه بواسطة تقصى وظائف اللغة فقط، ومن ثم القيود التي تخضع لها استخدامها اليومي يمكن للسانيات أن تؤسس العلاقات التركيبية وثيقة الصلة بالموضوع ضمن حقل اللغة، وهكذا فإن تركيب لغة طبيعية لا يمكن أن يُستكشف بالتجريد عن السياق الذي تشتغل فيه هذه اللغة كلغة طبيعية، فقط بسبب أن النزعة الوضعية تفصل اللغة عن هذا السياق، وتبحثها بمعزل عن الضغوط التي تشكلها كلغة، إنها عندئذ قادرة على اختزال اللغة إلى بنية شكلية هي، في التحليل الخير، اعتباطية لسانيًا.

الفصل السابع

ليفي شتراوس والتماثل اللغوي

١ ـ المواجهة مع اللسانيات

صادف ليفي شتراوس اللسانيات البنيوية حين قابل رومان ياكوبسون في نيويورك عام ١٩٤٢، إذ كان الاثنان مرتبطين بالمدرسة الحرة للدراسات العليا، وقد حضر ليفي شتراوس محاضرات ياكوبسون، حول الصوت والمعنى،(١) وكان مندهشًا من أن يجد ما اعتبره تقاربًا ملحوظًا بين المناهج التي طورتها فونولوجيا (علم الأصوات) براغ لاختزال تنوع الوقائع الصوتية إلى نظام عقلاني والمنهج الذي كان هو نفسه يطوره في تحليل ظواهر القرابة.

وعند ليفي شتراوس فإن التقدم الذي أحرزه ياكوبسون في الفونولوجيا التقليدية بواسطة مفهوم البنية قد تشابه بدقة مع التقدم الذي اعتقد هو نفسه أنه يحرزه في تحليل جرانيه، فقد اختزل جرانيه ظواهر القرابة إلى شكل نسقي، ولكنه لم يتمكن من أن يختزل الأنساق المختلفة إلى أشكال لنظام مفرد.

لقد جادلت سابقا بأن هناك علامات قليلة من الإلهام اللساني في متن "البنى الأولية". وهكذا ففى مواجهة اللسانيات كان ليفي شتراواس لا يكتشف منهجا جديدًا وإنما تقارب بين الاتجاهات في مدرستين مختلفتين. وعلى أية حال فإن اكتشاف هذا التقارب كان له أثر كبير على اتجاه مؤلف ليفي شتراوس، لأنه بدا لليفي شتراوس أن عبرة هذا التقارب هي أن المنهج البنيوي يمكن أن يطبق في مكان آخر داخل العلوم الإنسانية، وفي ضوء المناقشة في الفصل السابق فإنه من المهم أن نكشف تحديدًا عن الأسس التي يسعى وفقًا لها ليفي شتراوس لتسويغ هذا الامتداد المنهجي.

هناك في الواقع نوعان مختلفان من الحجج التي يقدمها ليفي شتراوس في أزمنة مختلفة، أولًا: يمكن أن تكون الاستعارة سائغة وفق أسس منهجية، ويمكن أن يدرك الأساس الوظيفي للمنهج البنيوي وأن يمد المنهج على أي نظام ذي وظيفة متميزة بصفة أساسية، وهذا هو شكل الحجة التي يقدمها ليفي شتراوس في أكثر استعاراته تبكيرا.

على أية حال سوف يعطى هذا المنهج البنيوي تطبيقًا غاية في الضيق، كما يعترف بذلك ليفي شتراوس في أعماله الأولى، وهكذا فإن الحجة الثانية ـ مؤسسة على هوية مفترضة للموضوع ـ

هي أكثر قوة بها لا يقاس حتى إذا كانت بلا أساس، وهذه هي حجة أن اللسانيات قد اكتشفت الأساس الذي تكون الكائنات الإنسانية وفقا له قادرة على خلق أنظمة للمعنى، هذا الأساس هو القدرة على تقديم تمايزات بنيوية داخل تجانس طبيعي.

لقد بينت اللسانيات لنا ـ من جانب ـ طبيعة العقل الإنساني الذي يجعل من الممكن بالنسبة لنا أن نتعلم وأن ندرك مثل هذه التمايزات الاصطناعية، ومن جانب آخر، الطريقة التي يجعل بها تقديم عدم الاستمرارية هذه من الممكن خلق أنظمة للمعاني، وهكذا فإن المنهج البنيوي للسانيات قابل للتطبيق على كل العلوم الإنسانية باعتباره المنهج الذي يجعل من الممكن تعيين أسس المعنى الموضوعية، وبالنسبة إلى ليڤي شتراوس اللاواعية، فالمنهج الذي تصدر في الفونولوجيا، واكتشف بشكل مستقل من قبل ليڤي شتراوس في دراسته للقرابة، هو المنهج الذي يجعل الدراسة العلمية ممكنة باختزال المعاني إلى علاقات محايثة في الموضوع.

وفي ضوء المناقشة في الفصل السابق فإنه من المهم تحديد أي من المفهومين للسانيات اللذين نوقشا هناك يتبعه ليڤي شتراوس، وأريد أن أنظر في هذا القسم في تعليقات ليڤي شتراوس على اللسانيات، إذ إننا سوف نجد أنه بالرغم من تقدير مبكر للمنظور الوظيفي، فإن ليڤي شتراوس قد انحدر تدريجيًّا على الفور نحو النزعة الذهنية الوضعية، وسوف أقوِّم في الأقسام التالية مسوغات استعارات ليڤي شتراوس بالنظر في إسهامات اللسانيات ووثوق صلة المنهج البنيوي بفهم العقل وبالمعنى.

قبل أن نشرع في ذلك ـ على أية حال ـ فإنه من المهم أن نلاحظ أن التقارب المنهجي الذي أذهل ليڤي شتراوس إلى هذا الحد ليس علامة على إنتاجية المنهج البنيوي، فالحماس لمناهج التحليل النسقية التي اكتسحت أوروبا كانت قد أدركت من قبل حلقة براغ كجزء من حركة ثقافية وأيديولوجية كانت إنجازاتها، إذا كانت هناك (إنجازات)، تدخر للمستقبل، وهكذا حتى داخل الفونولوجيا فإن ياكوبسون لم يتمكن من تأسيس أن نظام الصوت يمكن أن يعطى تمثيلا بنيويًّا في الوقت الذي قابله فيه ليڤي شتراوس، وسوف يمر وقت طويل قبل أن يفتح تشومسكي الطريق إلى التركيب البنيوي. كان علم نفس الجشطالت في حالة فوضى، وانحدرت الظاهرياتية نحو النزعة الصوفية، وكانت الوضعية الجديدة في حالة مراجعة مستمرة، وكما جادلت في الفصول السابقة في حالتي كل من اللسانيات وتحليل ليڤي شتراوس كان على الإنجازات الإيجابية للبنيوية في مواجهة الحماس الزائد للنزعة السيكولوجية والنزعة التاريخية أن تقاس

مقارنة بمخاطر النزعة الشكلية والأقنمة HYPOSTATIZATION التي نشأت إذا صُنمت البنية وعُزل موضوع البحث عن السياق الذي وُظف فيه، وهكذا فإنه من المهم أن نكون واعين بالقصور الخطير للمنهج البنيوي حتي في حقوله المختارة، وألا نؤخذ بحماس ليڤي شتراوس.

إن أول تطبيق لليڤي شتراوس واعيًا ذاتيًا بالمنهج البنيوي للفونولوجيا كان مقال عام ١٩٤٥، ففهم اللسانيات في هذا المقال شديد المحدودية، كما أبان مونين في نقد مسهب.[٣] يتذبذب ليڤي شتراوس بصفة خاصة بين مفهومين عقلي ووظيفي للسانيات، فمن ناحية يجادل ليڤي شتراوس بأن دراسة أنظمة القرابة يمكن أن تستوعب في (أنظمة) اللغة لأن كليهما نظاما معنى مشكلان بواسطة اللاوعي، ومن ناحية أخرى يقدم ليڤي شتراوس بالفعل مفهوم الوظيفة فيما بعد في الجدال، مع نتائج مثيره للاهتمام.

يجادل ليڤي شتراوس بأنه، بالرغم من المظاهر الأولى، فإن منهج الفونولوجيا لا يمكن أن يطبق على دراسة المصطلحات، بتقطيع الحدود إلى وحدات أصغر من المعنى، وانتقد محاولة عمل ذلك من قبل دافيس ووارنر لأن المنهج يؤدي فقط إلى نظام مجرد ليس لعناصره واقع موضوعي، وهو أكثر تعقيدًا من المعطيات الأصلية، ليست له قوة تفسيرية، وسبب هذا الإخفاق هو أننا لا نعرف وظيفة النظام، ويبدو عند هذه النقطة من ثم، أن ليڤي شتراوس يدرك أهمية مفهوم الوظيفة وعواقب تجاهله، والأكثر دلالة، أنه حين يفعل ذلك يجادل بأن المنهج البنيوي غير ملائم لدراسة أنظمة القرابة التي كرس لها "البنى الأولية".

يطبق ليڤي شتراوس في الواقع في مقال عام ١٩٤٥ الدراسة على نظام المواقف لأننا نعرف أن الوظيفة هي ـ فرضًا ـ "لتأمين تماسك الجماعة وتوازنها"، وبالرغم من أن ليڤي شتراوس لا يعين الوظيفة على نحو أوضح، ولا يناقش علاقتها بالتحليل البنيوي، والتضمين هو أن وظيفة المواقف المعزوة للقرابة هي تمييزية بشكل خالص، وهكذا، بواسطة "تبديل شكلي لموضع المنهج" يحلل ليڤي شتراوس هذا النظام بواسطة تعارضات ثنائية.

إذا كانت وظيفة هذه المواقف تمييزية بالفعل، فإن تبديل وضع المنهج من ثم سوف يكون مسوغًا تمامًا. وعلى أية حال ليس هناك من سبب يدعو للاعتقاد بأن هذه هي الحال. إن المواقف معزوة في الواقع بطريقة إيجابية، وعلى الأغلب بكثير من التفصيل، بواسطة المجتمعات موضع البحث، ويدرك ليڤي شتراوس أن التركيز على العلاقات البنيوية بين المواقف هو "تبسيط" لها للغاية. لقد تقرر في الواقع أن هناك تفوقا للأنظمة التي تلائم مخطط ليڤي شتراوس وهكذا

يمكن أن يظن أن للمواقف دلالة نسقية، بالرغم من أنه ليس واضحًا إن كانت هذه الخاصة النسقية أصلية أو مشتقة وفرضية ليفي شتراوس ليست شديدة الإضاءة.

يقوم أيضًا ليفي شتراوس في الفصل الختامي من "البنى الأولية" ببعض الإحالة إلى الأساس الوظيفي للمنهج البنيوي، ويتطور داخل "البنى الأولية" استخدام المنهج البنيوي تلقائيًّا من محاولة تعميم وصياغة نظرية موس عن التبادلية صياغة شكلية، ولا يعتمد على أي تماثل مع اللغة، وهذا بسبب أن ليفي شتراوس يرى أنظمة القرابة بشكل حصري باعتبارها أنظمة صُممت لتأسيس نماذج معينة للعلاقات الاجتماعية وبالنسبة له الخصائص الوحيدة ذات الصلة لهذه الأنظمة هي العلاقات التي تؤسسها، وهذه تحدد البنية التي يختزل إليها النظام. بغض النظر عما إذا كانت النظرية ملائمة للواقع أم لا، فإن المنهج ملائم بشكل واضح للنظرية. التحليل البنيوي مسوغ من ثم بواسطة الوظيفة المفترضة للأنظمة.

يجادل ليفي شتراوس في نهاية "البنى الأولية" بأن "تقدم تحليلنا ... قريب من (التحليل) اللغوي الفونولوجي" في اختزال عدد كبير من القواعد إلى عدد صغير. المنهج قياسى لأن كل الإمكانيات مؤسسة بشكل شامل بواسطة تركيب عدد محدود من العناصر بعدة طرق مختلفة، فالمخطط ذاته له أساس ثنائي متولد عن تفرع ثنائي متلاحق.

ويشير ليفي شتراوس إلى حقيقة أن المنهج البنيوي قابل للتطبيق على أنظمة القرابة لأن نظامى القرابة واللغة يشتركان في وظيفة عامة، اعتقد أنها غير معروفة في ١٩٤٥ والتي اكتشف الآن أنها وظيفة الاتصال، وعلى أية حال هو يذهب أبعد من ذلك ويجادل بأن اللغويين والإثنولوجيين "لا يطبقون المناهج نفسها فحسب، وإنما يدرسون الشيء نفسه"[٣] وتتباين ما هية هذا الشيء في مراحل مختلفة من عمل ليفي شتراوس، ولكنه هنا نظام للاتصال، وهكذا وفقًا لليفي شتراوس، يمكننا أن نفسر:

"المجتمع ككل بلغة نظرية في الاتصال ... ما دامت قواعد القرابة والزواج تخدم في تأمين تداول النساء بين المجموعات، تمامًا مثلما تخدم القواعد الاقتصادية في تأمين تداول السلع والخدمات، والقواعد اللغوية في تداول الرسائل".

في الواقع إن التماثل المفترض مضلل للغاية، لأن القواعد اللغوية ليست لها علاقة أيًا كانت بتداول الرسائل، إنها معنية بتأسيس الرسائل.

يفسح هذا التأكيد على الاتصال الطريق إلى تأكيد على المعنى، ويختفي في عمل ليفي شتراوس التالى اعتبار الأساس الوظيفي للمنهج البنيوي تمامًا على الأغلب، ويبدو واضحًا حتى في الأعمال الأولى أن ليفي شتراوس يولي أهمية أكثر ليس لهذه الجدالات الوظيفية وإنما للجدال بأن اللسانيات قد حققت الاختراق إلى لاوعي شكلي خالص وكذلك عقلاني، وهذا يرى باعتباره الأساس النهائي للمنهج البنيوي، وهذا هو ما اعتبره ليفي شتراوس عن خطأ تام حتى في مقاله عام ١٩٤٥ أكثر إنجازات تروبتسكوى أهمية.

يضع ليفي شتراوس في الأعمال التالية تأكيدًا متزايدًا على الاكتشاف اللغوي للأسس اللاواعية للقدرة الرمزية وكذلك للمعنى. كان مقال عام ١٩٤٦ إسهام "علم النفس واللسانيات" مرتبطًا بالحاجة إلى وضع الرمزية "كمتطلب مسبق للفكر السوسيولوجي".[١]

كان ليفي شتراوس يجادل حوالى عام ١٩٤٩ بأن "اللاوعي قابل للاختزال في الوظيفة الرمزية التي تنفذ طبقا للقوانين نفسها بين جميع البشر، وتتوافق بالفعل مع إجمالي هذه القوانين.. باعتباره عضو وظيفة معينة، يفرض اللاوعي فحسب القوانين البنيوية على العناصر غير المتمفصلة التي تنبثق في مكان آخر.. هذه القوانين واحدة بالنسبة لكل الأفراد ولكل الحالات حيث يواصل اللاوعي أنشطته"[٢]

إن مصطلح "الوظيفة" هنا له معنى مختلف تمامًا عن ذلك الذي يوجد في اللسانيات، لأنه ليس له تضمينات غائية، وهو يشير بالأحرى إلى قدرة معينة للكائن العضوي، لأن استخدام التماثل العضوي يجعله واضحا.

في مقال آخر عام ١٩٤٩ كان اكتشاف الأساس اللاواعى للغة منسوبًا إلى بوس، وفصل المنهج البنيوي عن أساسه الوظيفي واضحًا في المقال نفسه. ليس على البنى أن تنشأ استنباطيًا، على أساس وظيفتها، كما كانت في "البنى الأولية"، وإنما بالأحرى نحن، نجرد البنية الثاوية خلف تظاهرات عديدة والتي تبقى ثابتة خلال أحداث متلاحقة"[٣]

أما في مقدمة عام ١٩٥٠ لكتاب موس السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا ليس درس اللسانيات مرة أخرى منهجيًا، وإنما جوهري، في إظهار الطابع اللاواعي "للظواهر الأساسية للحياة العقلية" فاتحًا الطريق أمام "علم واسع الاتصال" متيحا إمكانية علم نفس ثقافي، هو التعبير المعمم عن قوانين الفكر الإنساني"[٤]

إن اللسانيات، كما يكتب ليفي شتراوس في عام ١٩٥٠ في مقال ألهمه إياه سابير " قد وصلت ماوراء الوعي السطحي والتعبير التاريخي عن الظواهر اللغوية لتصل إلى الوقائع الأساسية والموضوعية محتوية على أنظمة العلاقات التي هي نتاج عمليات التفكير اللاواعي وإذا استطعنا أن ننجز الشيء نفسه في العلاقة بالظواهر الاجتماعية فربما نكون قادرين على استنتاج أن كل أشكال الحياة الاجتماعية هي بشكل جوهري ذات طبيعة واحدة ... (وربما س. ك) ... تحتوي على أنظمة للسلوك تمثل إسقاطا على مستوى الوعي والفكر الاجتماعي، للقوانين الشاملة التي تنظم أنشطة العقل اللاواعية "القدرة الرمزية" مرتبطة "بتمثيل مشقوق" وهذا هو مصدر التبادل، ما دامت هناك حدود معينة قد أدركت معا باعتبار أن لها قيمة لكل من المتكلم والمستمع، فإن الطريقة الوحيدة لحل هذا التناقض هي في تبادل القيم المتكاملة، التي يختزل إليها كل الوجود الاجتماعي»[٥]. يبدو الآن أن اللاوعي قد اختزل من "البنى الثلاث" للبنى الأولية للقرابة إلى مبدأ شكلي خالص للتعارض.

إذ إن ليفي شتراوس قد استوعب ما اعتبر ـ بالنسبة له ـ دروس اللسانيات البنيوية، فقد فَقَدَ سيطرته الواهنة التي امتلكها على الأساس الوظيفي الملائم للمنهج البنيوي، وبدلا من ذلك انتهى إلى أن يجادل بأن المنهج البنيوي قابل للتطبيق شموليًا على العلوم الإنسانية لأنه ملائم للدراسة الموضوعية لأنظمة المعنى التي هي نتاج لقدرة اللاوعي الشكلية على تشكيل البنى، شرط إمكانية اللغة، والفكر والثقافة، وهكذا يقترن ليفي شتراوس بمفهوم وضعي متماسك وكذلك شكلي، عن المنهج البنيوي الذي يشبه (مفهوم) بلومفيلد وتشومسكي الذي ناقشته في الفصل الأخير.

لا ينبغي أن تؤخذ تعليقات ليفي شتراوس على المنهجية بجدية شديدة، ولكن مناقشة المنهجية الدالة، عن مفهوم "النموذج" تبين جيدا مفهومه الوضعي عن المنهج البنيوي.

بالنسبة إلى ليفي شتراوس البنية هي نوع معين من النموذج الذي "يعرض سمات النظام" الذي يقدم "إمكانية لتنظيم سلسلة من التحولات التي تظهر في مجموعة النماذج من الطراز نفسه، وأية خصائص "تجعل من الممكن التنبؤ بكيف سيكون رد فعل النموذج إذا خضع واحد أو أكثر من عناصره لتعديلات معينة" و "أخيرًا، يجب بناء النموذج بحيث يجعل مباشرة كل الوقائع الملاحظة مفهومة.النموذج مؤسس بواسطة ملاحظة الوقائع وبتطوير "الأدوات المنهجية التي تسمح بإنشاء النماذج من هذه الوقائع"، و"على مستوى الملاحظة" القاعدة

الرئيسية هي أن كل الوقائع يجب أن تلاحظ بعناية وتوصف، من دون السماح لأي مفهوم نظري مسبق بأن يقرر إن كان البعض أكثر أهمية من الآخر " بعد تأسيس الوقائع بواسطة الملاحظة، النموذج متطور، ذلك النموذج يمثل قانون إنشاء الوقائع."[١٠]

لقد انتقدت سلفًا هذا المفهوم الوضعي الفظ عن النموذج في الفصل السابق. ليس من الممكن لأي نموذج أن يفسر "كل الوقائع" ومن ثم فعلى النظرية أن تحدد مقدمًا على أي من الوقائع يعتبر النموذج قابلا للتطبيق، وفي حالة نموذج بنيوي فإن الوقائع المختارة للاعتبار هي مجموعة ثانوية محدودة من "كل الوقائع" لأن النموذج البنيوي يسقط من حسابه كل الخصائص غير النسقية وكل العلاقات العرضية، وهكذا فإن تطبيق النموذج البنيوي يفترض مسبقا أنه من المسوغ استبعاد كل هذه الوقائع من الاعتبار، ومن ثم يفترض أن الكل موضع الاعتبار مفهوم بمعزل عن الكليات الأخرى وبلغة علاقاته الداخلية بشكل خالص، وهذا النوع من التجريد يجب أن يكون مسوغًا من الناحية النظرية.

أضف إلى ذلك، حتى تكون الوقائع التي أخذت في الاعتبار قد عزلت تظل مشكلة تقرير أي نموذج بنيوي نختاره من العدد اللانهائي الذي يمكن أن يطبق على المعطيات. بالنسبة إلى ليفي شتراوس، فإن أفضل نموذج سيكون دائما ذلك الحقيقي، الذي سيكون أبسط نموذج ممكن، بينما يشتق على نحو حصري من الوقائع موضع الاعتبار يتيح أيضًا تعليلها جميعًا"[١١]

وهكذا فإن النموذج البنيوي ليس شيئا يثب علينا خارجًا من "الوقائع" إنه شيء نخلقه نحن في حركة تحليلية مزدوجة. أولًا: بواسطة عزل وقائع معينة لتفسيرها وهي التي تتضمن نظامًا مغلقًا ومكتفيًا بذاته، وهكذا مستبعدين اعتبار أية علاقات عرضية. ثانيا: بواسطة اختيار واحد من بين سلسلة النماذج وفقا لمقاييس اعتباطية خالصة للبساطة، وليس هناك شك في أن عمليتي الاختزال والاختيار هاتين، يمكن أن تنتجا نماذج شكلية، وأن النموذج الشكلي نفسه يمكن أن يعزل في أكثر الحقول اختلافا، ولكن يجب أن يصادق على الاستنتاج الذي توصل إليه مايبوري ـ لويس في تطبيق ليفي شتراوس لأداة النموذج على دراسته للثنائية، التي كانت أيضًا النتيجة الختامية لمناقشة لسانيات تشومسكي فيما سبق:

"سوف يبدو أن الاستنتاج الوحيد الذي يمكن أن يُستخلص من مقارنة النماذج هو أن العناصر المتباينة المستخلصة من هذه المجتمعات يمكن أن تمثل في نماذج متطابقة، ولكن هذه الهوية الشكلية للنماذج ليس لها تضمينات سوسيولوجية"[١٢]

وبالنسبة إلى ليڤي شتراوس فإن النماذج البنيوية بعيدة عن أن تكون اعتباطية، وبالنسبة له النموذج البنيوي هو الرابطة التي تتوسط بين العقل والمعنى، لأنه يعين الاختلافات البنيوية والارتباطات البنيوية التي أسسها العقل اللاواعي والذي يقدم بدوره الأساس الموضوعي لمعنى الأنظمة الثقافية واللسانية. لقد جادلت منهجيًّا بأن هذه النماذج هي بالضرورة اعتباطية، وأريد الآن أن أفحص نظريًّا الرابطة بين هذه النماذج البنيوية والعقل، من ناحية، والمعنى من ناحية أخرى، وفي هذا الفصل سوف أفحص المسألة في صلتها باللسانيات، وفي الفصول التالية سوف أفحص الطريقة التي طور بها ليڤي شتراوس (سوء) فهمه للسانيات وحولها إلى فلسفة إنسانية ونظرية للمعنى الثقافي.

٢ ـ اللغة والعقل

"اللاوعي البنيوي"

لا تمثل النماذج المعزولة بواسطة المنهج البنيوي بالنسبة إلى ليڤي شتراوس واقعًا تجريبيًّا، ومن ثم لا يجب أن تخلط مع "البنى" التي درسها رادكليف براون أو موردوك، وبالرغم من ذلك فإن البنى، والارتباطات التي تعبر عنها، واقعية، حتى إذا كانت تتصل بواقع ليس قابلا للملاحظة مباشرة.

"في ذهني النماذج الواقعية، وسوف أقول حتى إنها الواقع الوحيد. إنها بالتأكيد ليست تجريدات،.. ولكنها لا تتصل بالواقع العيني للملاحظة التجريبية. إنه من الضروري ـ من أجل بلوغ النموذج الذي يمثل الواقع الحقيقي ـ أن نتعالى على هذا الواقع العيني الظاهر"(٣)

وبالرغم من أننا نجد بالفعل نماذج واعية، فإنها بالتعريف فقيرة، لأنه لم يكن مقصودا بها أن تفسر الظواهر وإنما أن تخلدها " النموذج الحقيقي، من ثم، يعود بنا مرة أخرى إلى اللاوعي:

"إننا مقودون إلى تصور البنى الاجتماعية ككليات مستقلة عن وعي البشر بها (بالرغم من أنها في الواقع تحكم وجود البشر)، ومن ثم فهي مختلفة عن الصورة التي يشكلها البشر عنها كواقع فيزيقي اختلافها عن إدراكاتنا الحسية عنها وفرضياتنا عنها".(٤)

إن فكرة النماذج البنيوية التي طورتها اللسانيات، وبالتوسع بواسطة الأنثروبولوجيا، تحيلنا مرة أخرى إلى اللاوعي، أو إلى بنية العقل الإنساني، وهي فكرة استقاها ليڤي شتراوس من ياكوبسون، وبالنسبة إلى ليڤي شتراوس فإن ياكوبسون قد أسس أن القبلي النفسي الذي جعل

اللغة ممكنة، وكذلك المعنى، هو قدرة العقل الشكلية الثنائية على تشكيل البنى التي تعبر عنها في التمييز الثنائي للسمات المميزة في فونولوجيا ياكوبسون.

إنه لأمر متناقض أن يخلص ليڤي شتراوس إلى مثل هذه الاستنتاجات من مؤلف ياكوبسون، مادمت قد جادلت بأن لغويي براغ كانوا معنيين بالاستقلال الذاتي للسانيات وبتأسيس الروابط الوظيفة لا النفسية، وعلى أية حال يتسق التأكيد على الوظيفية مع محاولة استخلاص استنتاجات نفسية من دراسة اللغة، وبالفعل إن مفهوم الوظيفة فقط هو الذي يمكن أن يميز بين المظاهر اللغوية والنفسية للغة ومن ثم يجعل من الممكن تطوير لسانيات نفسية صالحة لا تخلط بين الاثنين.

أصر ياكوبسون بصفة خاصة على أنه ينبغي على اللسانيات أن تستكشف اللغة من كل وجهات النظر الملائمة لسانيًا، وكذلك أيضًا من وجهات النظر، النفسية، والاجتماعية، والتاريخية، والفسيولوجية، وأصر في الوقت نفسه على أن كلا من وجهات النظر هذه متميزة، وأضف إلى ذلك، أن العلاقة بينها ليست علاقة اختزالية، كما أصر على أن اللغة كموضوع توجد في نقطة تقاطع سلسلة من الأنظمة، حتى إن اللغة هي "نظام الأنظمة" ولكن هذه الأنظمة ليست مرتبة في مراتبية اختزالية تعبر فيها اللغة عن الفكر، الذي يعبر عن ارتباطات بين الخلايا العصبية، تمثل ارتباطات عضوية (وهي الطريقة التي يعيد بها ليڤي شتراوس صياغة مفهوم ياكوبسون باعتباره "نظام الأنظمة"). إن الارتباطات بين مختلف وجهات النظر معقدة وتبقى في حاجة إلى اكتشاف.

كان الكثير من عمل ياكوبسون معنيًا بالبحث عن الكليات اللغوية، وجزء من الدافع لهذا البحث النفسي. لقد بحث الكليات اللغوية على مستويين، من ناحية بحث قوانين التضمين الثاوية خلف بنية كل الأنظمة الفونولوجية التي تتخذ شكل: حضور يتضمن (وجود) ب (أو غيابها) مؤديا لتطور بنية مراتبية في نظام السمات المميزة التي يمكن أن تكتشف عبر دراسات اكتساب اللغة عند الأطفال، والتغير اللغوي، والحبسة.

على أية حال فإن البحث عن مثل هذه الكليات التضمينية يواجه مشكلات معينة لأن اكتشافها يعتمد على تأسيس الطابع الموضوعي للوصف الفونولوجي المتبنى، ويعتمد البحث عن الكليات التضمينية على البحث عن الكليات الجوهرية في النظام الفونولوجي، وذلك حيث نجد الثنائية الشهيرة.

ولا يمكن أن تكتشف الكليات التضمينية إلا إذا كانت التمييزات التي صنعتها لغات مختلفة يمكن أن تختزل إلى "أبجدية" عامة للسمات. لقد سعى ياكوبسون طويلا لكشف هذه الأبجدية، ولكن ينبغي التاكيد على أن هذا البحث قد حركه اهتمام منهجي، وليس نفسيًّا، لتقديم أساس يقوم عليه تطوير دراسة الكليات التضمينية، ولم تفتقر المحاولة لبعض النجاح، ولكنها أثبتت أنه من المستحيل تقديم تفسير واقعي للسمات، في أي من المصطلحات الصوتية أو التمفصلية. وإلى المدى الذي تكون فيه هذه السمات كلية فليس يعنى هذا على الأغلب أنها ظاهرة "ذهنية"، وإنما من المحتمل أن تكون عاقبة للبنية التشريحية للجهاز الإنساني المتمفصل وتكوينات المخ المرتبطة به".(٥)

وفى سعي ياكوبسون لتطوير "أبجدية" كلية فونولوجية حاول التعبير عن التمييزات بين السمات في صيغة ثنائية. لقد كان هناك مع ذلك، بعض الوقت قبل أن يتمكن ياكوبسون من التعبير عن سماته المميزة في هذه الصيغة، وقد استخدم كل من ياكوبسون، وفانت وهاله في عام ١٩٥٢ تعارضات ثلاثية، وحوالي عام ١٩٥٧، أزال ياكوبسون وهاله - على أية حال - التعارضات الثلاثية بواسطة إدخال سمات إضافية، واختزلت كل التعارضات إلى صيغة ثنائية، والسؤال المهم الذي ينبغي علينا أن نسأله هو هل هذه الثنائية مفروضة من قبل المحلل، أو إن لم تكن مميزة للغة، وحتى في النهاية للعقل؟ وبالتأكيد في عام ١٩٥٧ اعتقد ياكوبسون وهاله أن الثنائية كانت مميزة للغة وليس لعالم اللغة.

والسؤال ليس سؤالا تجريبيًّا، لأن أي تعارض يمكن إعادة صياغته في صيغة ثنائية، وعلى ذلك فإن تبرير تبني الصيغة الثنائية يجب أن يشير إلى ملاءمتها التحليلية، وربما يُظن أنها مميزة للغة إذا كانت تقدم أيضًا أبسط وصف ممكن، وفي الواقع فإن مثل هذا الزعم من الصعب أن يقدم الدليل عليه في هذه الحالة مادام ليس هناك مكسب واضح بتبني الاصطلاح الثنائي. وهكذا كان على ياكوبسون وهاله أن يزيدا عدد السمات من أجل أن ينجزا الصيغة الثنائية، بالرغم من حقيقة أنهما يزعمان أنهما يسعيان لأقصى اختزال للزيادة بالبحث عن الحد الأدنى للسمات المميزة التي يحتاج إليها لتمييز كل الفونيمات.

استجاب هاله للنقد بتوضيح أساس الاصطلاح الثنائي، وقد بات ظاهرًا أن الثنائية ليست في الواقع متبناة على أساس البساطة على الإطلاق، وإنما بالأحرى من أجل تأسيس إجراء تقويم متسق للأوصاف اللغوية البديلة. إنها ليست مملاة من ثم بواسطة حاجة لتبسيط الأوصاف، وإنما

بحاجة إلى تبسيط تقويم الأوصاف. ويظهر هاله أن الثنائية ليست اصطلاحا يتضمن بالفعل إعاقة لجمع المعطيات، ومن ثم يكون مقبولا كافتراض منهجي ملائم لتنظيم السمات، ولكن يدرك هاله، أن هذا الحل الثنائي ليس حلا فريدًا لمشكلة تصنيف السمات[١١]، وهكذا فإن الأساس الثنائي للتصنيفات الفونولوجية، الذي هو بالنسبة إلى ليفي شتراوس الاكتشاف النفسي الأعلى للسانيات، هو ببساطة أداة منهجية إختيرت ببساطة وتجرد من أجل أن تقدم بعض الأساس الاعتباطي في النهاية لقياس الأوصاف الفونولوجية.

يبدو من الواضح أن ليفي شتراوس يمكن أن يجد بعض الدعم لدعاويه عن اللاوعي في عمل رومان ياكوبسون، ومن ناحية فإن كليات ياكوبسون التضمينية، هي نوعية لغويًا، تؤكد ـ على سبيل المثال ـ أن الأطفال حين يتعلمون لغة يقومون أولا بالتمييز بين الحروف المتحركة والساكنة، ثم يحرزون بشكل متتال تمييزات أكثر في نظام متدرج. ومن ناحية أخرى، فإن الثنائية المنادى بها كثيرا هي أداة منهجية ليس لها تضمينات واضحة بالنسبة لعلم النفس، وعلى أية حال، إن اللغوي الذي ادعى أنه يشتق معرفة العقل من دراسة اللغة ليس ياكوبسون، وإنما تشومسكي. إنه من ثم من الجيد أيضًا أن ننظر في دعاوي تشومسكي بالنسبة للسانيات، وبالنسبة إلى تشومسكي اللسانيات بصفة أساسية فرع من علم النفس، كما كانت بالنسبة إلى سوسير، وأن دراسة اللغة مقصود بها أن تُعْلِمنا عن طبيعة العقل.

إن نظرية تشومسكي للغة يمكن أن ترتبط بالاعتبارات السيكولوجية بطريقتين مختلفتين؛ أولًا: بتقديم نموذج للأداء اللغوي، وثانيًا: بتقديم نموذج لتعلم اللغة. إن لسانيات تشومسكي مؤسسة على التمييز بين الكفاءة والأداء. وتقدم نماذجه البنيوية صياغة لما يعرفه المتحدث المحلي، وليس تقييمًا لكيف يتعلم الناس اللغات أو عن ماذا يفعلون حين يستخدمون اللغة، وهكذا فإن نموذج تشومسكي هو نموذج شكلي خالص أُنشئ على أساس مقاييس شكلية خالصة، ومن دون اعتبار لا لطبيعة اللغة ولا طبيعة متكلم اللغة.

ومن الممكن اشتقاق نموذج أداء من نموذج تشومسكي للكفاءة، وعلى أية حال، يميل البحث اللساني النفسي إلى أن يجرد النموذج التحويلي (من صلاحيته) كنموذج للأداء.

لقد أصر تشومسكي غالبا على أن نظريته لا تعني أن تكون نموذج أداء، وبالرغم من أنه في أوقات يبدو أنه يعتقد أن مثل هذا النموذج يمكن أن يشتق منها. إن محاولات تشومسكي لاستخلاص الاستنتاجات عن طبيعة العقل من نظرياته اللسانية ليست مؤسسة على اعتبار

الأداء اللساني، الذي هو اهتمام سيكولوجي وليس لغويًّا، ولكن على اعتبار ما هو متضمن في تعلم اللغة، والجدال هو طبعة سيكولوجية من اعتراضه المعرفي على السلوكية.

يجادل تشومسكي بأن المنطق الاستقرائي للسلوكية لا يمكن أبدا أن يقدم وسيلة اكتشاف لنحو اللغات الطبيعية، وهكذا فإن النحو يمكن أن يكتشف فقط إذا كان اللغوي مسترشدا بنظرية عن اللغة تتضمن الكليات الجوهرية، والشكلية والتنظيمية، ويمكن للغوي عندئذ أن يصيغ الفروض عن القواعد النحوية للغة معينة وأن يختبرها على المعطيات اللغوية.

ويعتقد تشومسكي أن الطفل هو في الوضع نفسه تمامًا مثل اللغوي، إذ يقدم له مدخل DEGENERATE INPUT مصنوع من جمل نحوية وغير نحوية عليه أن يكتشف منها نحو اللغة حتى يستطيع أن يتحدث اللغة بصواب. إذا انطلق الطفل استقرائيًّا فسوف يصنع النوع نفسه من الأخطاء التي يمكن أن يصنعها السلوكي، وهكذا إذا كان على الطفل أن يكون قادرا على تعلم لغة فيجب أن يكون متاحا لدية بالفعل بعض المعرفة بطبيعة اللغة، نظرية اللغة حتى نكون دقيقين يمكن على أساسها صياغة فروض عن نحو لغة معينة يجرى تعلمها، وهكذا فإن نظرية اللغة ليست ببساطة مفترضا للغوي، إنها يجب أيضًا أن تكون فطرية في عقل الطفل. يعتقد تشومسكي أن نظريته عن اللغة هي أيضًا نظرية عن البنية الفطرية للعقل.

إنه من الجوهري أن نميز بين (نوعين) مختلفين من الجدال هنا؛ أحدهما هو الجدال بأن الطفل يجب أن تكون لديه قدرات معينة إذا كان عليه أن يكون قادرًا على التعلم: ذلك التعلم هو سيرورة نشطة تدفع الطفل لتجاوز المعطيات المقدمة إليه مباشرة، ومن الواضح أن هذا الجدال صالح وهو (جدال) سوف ينكره قليلون. الجدال الآخر هو أن القدرات يجب أن تكون تلك التي وصفتها نظرية تشومسكي عن اللغة. وهذا الجدال من دون أساس تماما، لسببين جوهريين:

أولًا: وجهة نظر تشومسكي في عملية التعلم هي غالبا فقيرة مثلها في ذلك مثل أكثر السلوكيين فجاجة، إذ يعتبر تشومسكي ـ مثل النزعة السلوكية ـ تعلم اللغة كإجراء اكتشاف يحلل به العقل الخصائص الشكلية لمدخل INPUT لغوي من دون أية إحالة إلى المعنى أو إلى السياق؛ لأنه يفصل اللغة عن وظيفتها وسياقها ويحرم متعلم اللغة من القسم الأعظم من المعلومات التي يجري على أساسها تعلم اللغة، وهكذا يحرم تشومسكي الطفل من كل المعلومات المطلوبة لتعلم لغة ـ من ناحية ـ ثم يجادل بأن هذه المعلومات ينبغي أن تكون فطرية، من ناحية أخرى.

السبب الثاني لقصور نظرية تشومسكي عن الكليات الفطرية: أنه ليس لديه وسائل اكتشاف ماهية هذه الكليات لأنه يستبعد في تقييم نظريات اللغة اعتبار كل من المقاييس الوظيفية (اللغوية) أو السيكولوجية، وكما رأينا، هذه النظرية عن اللغة هي شكلية اعتباطية، ومن ثم ليس هناك من تبرير للزعم بأن هذه الشكلية، أكثر من شيء آخر، فطرية في العقل، وهكذا فإن وضعية تشومسكي التي تستبعد اعتبار المعنى والنية، والشكلية المترتبة، التي تحرم أوصافه للغة من الدلالة اللغوية أو النفسية تمنعه من أن يكون قادرا على أن يصيغ أية فرضية مقبولة عن طبيعة العقل.

إن مقاربة تشومسكي للسانيات وعلم النفس تشبه مقاربة بياجيه للمعرفة وعلم النفس، وليڤي شتراوس يعتبر بياجيه مثله في ذلك مثل تشومسكي رائدا للنزعة المحلية التي ينتمي إليها هو أيضًا. كل الثلاثة في النهاية يتمون إلى وجهة النظر العقلية في الفكر واللغة التي كانت سائدة في القرنين السابع عشر والثامن عشر، والتي كانت فيها اللغة بالنسبة لهم تعبيرًا عن الفكر، والفكر تعبيرًا عن بنى عقلية فطرية.

وعند العقلانيين الكلاسيكيين نقش الله بنية على العقل أمنت أن الفكر الإنساني واللغة سوف يكونان ملائمين للعالم الذي خلقه الله، وبالنسبة إلى ليڤي شتراوس، وبياجيه وتشومسكي فإن الطبيعة هي التي رتبت الأشياء بطريقة غاية في الملاءمة، والمشكلة هي نفسها دائما: إننا نكتسب معرفة عن الله، أو عن بنية العقل، باكتساب معرفة عن بنية نتاجاته؛ اللغة والفكر المعبر عنهما من خلال اللغة، وعلى أية حال، ليس لنا سبيل مباشر لا إلى الله أو البنية الفطرية للعقل، ومن ثم فليس لنا طريقة لمعرفة أي عدد من الصياغات البديلة لبنية الفكر أو اللغة تتوافق مع البنية الفطرية. وهكذا، حتى إذا قبلنا القول بأن اللغة والفكر يعبران عن بنية العقل، فإن هذه المقاربة للمنطق والنحو قد سببت كارثة بسبب عدم التحدد ونظرياته عن العقل هي بالضرورة اعتباطية.

هذا المفهوم الكلاسيكي عن الفكر وعن اللغة غير مقبول لأنه يعزل الفكر واللغة عن السياق الذاتي والاجتماعي الذي توجدان فيه، وتتطور وتتعلم (بالبناء للمجهول)، بينما تشومسكي، وبياجيه وليڤي شتراوس جميعا يدركون القوة الخلاقة للذات، فإنهم جميعا يرفضون أن يعزوا هذه القوة الخلاقة إلى ذات تجريبية واعية، تفكر في العالم الطبيعي والاجتماعي حولها، وتتواصل مع الآخرين حول محيطهم، وبدلا من ذلك فإن القوى الخلاقة للذات عليها أن تزاح بمجرد أن يعترف بها وتترك لآلية منقوشة في التركيب البيولوجي للعقل.

هذا العزل للفكر واللغة عن سياقهما الدنيوي يعني أن كل الخصائص الاجتماعية والثقافية للفكر واللغة معزوة بشكل موحد للبنية الفطرية للعقل الذي يفترض أنها تعبر عنه، وهكذا يلاحظ تشومسكي ضد السلوكية، أن استخدام اللغة بالضرورة إبداعي، ولكنه عندئذ ينظر في البنى العقلية الفطرية لتقديم الآلية الابداعية، ويلاحظ بياجيه ـ ضد نظرية تداعى المعانى ـ ان الذات يجب أن تؤدي دورًا إيجابيًّا في تطور المعرفة المفهومية والرياضية، ولكنه عندئذ ينظر إلى البنى العقلية الفطرية ليقدم الأساس الآلي للتنظيم الذاتي للعقل كنظام بيولوجي، ويلاحظ ليڤي شتراوس القوة الابداعية للثقافة بالنظر إلى أساسها الطبيعي، في معارضة للطبيعة، ولكنه عندئذ يختزل هذه القوة الإبداعية إلى آلية بيولوجية.

في كل حالة تكون القوة الإبداعية للذوات الإنسانية التجريبية التي تقوم بالكلام، والتفكير والمعنى منفية لصالح آلية شكلية بسيطة متجذرة في المخ، وهكذا فإن الطابع الغائي بالضرورة للعلوم الإنسانية لا يسمح فورا للعلوم بالدخول وإنما ينكر بالأحرى لأن الآلية تحل محل الغائية.

وإذا مارؤيت اللغة كنتاج اجتماعي وكمظهر واحد للعلاقات بين الأفراد الاجتماعيين تتوقف المصادرة بضرورة وجود بنى عقلية فطرية مركبة كوسائل للوصول إلى اللغة، وبدلا من ذلك تصبح وسائل الوصول إلى اللغة إحساسًا بوظيفة اللغة كوسيلة لإيصال المعانى، وليست اللحظة التي يبدأ فيها الطفل في تعلم لغة هي اللحظة التي تنضج فيها قدراته العقلية، إنها اللحظة التي يصل فيها إلى التقاط الوظيفة الاجتماعية للغة ويستبطن هذه المعرفة في شكل نية ايصال المعاني، ويستطيع الطفل عندئذ أن يستخدم حقلا كاملا من المعلومات غير اللغوية لارشاده في تعلم اللغة. وبالطريقة نفسها تمامًا يمكن للطفل أن يتعلم التضمينات البنيوية لأنظمة التبادل ليس بفرض شبكة فطرية على الثقافة التي قدمت له، وإنما بتقدير وظيفة الأنظمة باعتبارها أنظمة تبادل، وهكذا رائيًا إياها كأنظمة اجتماعية وليس كبنى شكلية خالصة.

لا يلغي النظر إلى اكتساب القدرات الثقافية بهذه الطريقة السؤال السيكولوجي عن القدرات العقلية التي تجعل هذا ممكنًا، ولكنها تحولها بالفعل. فقط حين نفهم اللغة كوسيلة للتفاعل الإنساني الداخلي يمكن أن نسأل أسئلة ذات معنى عن القدرات السيكولوجية التي تجعل هذا ممكنًا.

يبدو الاستنتاج واضحًا بأن ليڤي شتراوس لا يمكن أن يجد دعمًا من اللسانيات لزعمه بأن اللسانيات قد قامت باكتشافات أساسية عن طبيعة العقل. مثل هذه الاكتشافات كمعانٍ صُنعت

هي في الواقع نتاج لمفهوم فقير للغاية عن اللغة (مفهوم) يضع في العقل ما نزع عن السياق الذي تستعمل فيه اللغة. إن علينا من ثم أن نقوّم فروض ليڤي شتراوس السيكولوجية تمامًا وفق شروطها الخاصة، بينما فرضيته الأساسية، أن عمليات العقل مؤسسة على مبدأ التمايزات الثنائية، وليس من غير المحتمل كلية، أن تكون دلالة فرضيته متضخمة للغاية.

بالنسة لليڤي شتراوس فإن مبدأ التمايز (الثنائي) هو السمة النوعية المحددة للثقافة الإنسانية، ومبدأ التعارض يقدم المفتاح لفهم موضوعي للمعاني الثقافية، ومما لا شك فيه أن الحال هي أن هذه القدرة على التعلم أو التحدث بلغة، أو للإسهام في الأنشطة الثقافية، تتضمن بالفعل القدرة على تقديم التمايزات أو التفكير علائقيًّا. على أية حال فإن هذه القدرة بالضرورة خاصية لأي نظام للترميز، وتخزين أو تحويل المعلومات، وهكذا فإن أكثر الأشكال أولية للإدراك الشفهي أو البصري، تحويل المعلومات الأصلية، أكثر (أشكال) الحواسب الميكانيكية أولية، دعك من الإلكترونية، وأنظمة التحكم، ومدى واسع للغاية من العمليات الطبيعية الإنسانية، والحيوانية والنباتية (سيكولوجية، عصبية، ووراثية) تتضمن بالضرورة قدرة فسيولوجية، سيكولوجية عصبية، كيميائية، أو فيزيقية على إدراك أو فرض التمايزات، وبالنسبة إلى ليڤي شتراوس مثل هذا الدليل من العلوم الطبيعية هو برهان استنتاجي عن فرضيته الخاصة، يكشف عن الأساس الطبيعي للثقافة ووحدة العلوم الاجتماعية والطبيعية.

على أية حال، إن ما نحن معنيون بتقييمه ليس الزعم بوجود قدرة على إدراك التمايز، ولا أنها ضرورية لخلق المعنى، ولكن كونها السمة المحددة ومفتاح فهم النشاط الإنساني الرمزي، وهذه الدعوى هي الزعم بأن المعنى يمكن أن يختزل إلى بنية شكلية خالصة.

٣ ـ التحليـل البنيوي للمعنى

إن أكثر دعاوى البنيوية جوهرية هي أنها يمكن أن تقدم، تقويمًا موضوعيًّا علميًّا للمعنى، وهذا بالنسبة إلى ليڤي شتراوس، هو الدرس الجوهري للسانيات (الذي تمنحه) للعلوم الإنسانية. في الواقع ـ على أية حال ـ فإن اللسانيات المعاصرة قد أُسست، ولمدى واسع، على استبعاد كل قضايا المعنى من نطاقها. إنه حديث فقط أن اللسانيات قد بدأت تشرع في علم دلالة اللسانيات، وإن المشكلات التي يواجهها علم الدلالة الوضعي ينبغي أن تكون مألوفة الآن.

لاحظت عند النظر في لسانيات تشومسكي أن نظريته عن اللغة مؤسسة على الفصل الوضعي لعلم التراكيب (النحو) syntax عن علم التداول (التداولية) pragmatic. الفصل

يجعل من الممكن عزل اللغة كموضوع علمي عن سياقها الاجتماعي ومن ثم بحثها من دون الإحالة إلى النوايا الاتصالية للمتحدثين، وهكذا من دون الإحالة إلى أي معنى خارجي، إذ يعزل هذا الفصل مجموعة من أشكال الجمل التي يمكن أن يشتغل على أساسها النحو ونظرية اللغة حتى إن علم النحو syntax يمكن أن ينشأ من دون تقديم أي اعتبارات دلالية. لقد لاحظت أن هذا يؤدي إلى تركيب اعتباطي، ومن ثم شكلاني formalistic، وقد لا حظت أن هذا الفصل للنحو عن علم الدلالة هو أيضًا اعتباطي، كما أشير بواسطة استحالة التمييز بغير اعتباطية بين الجمل غير المقبولة نحويًا (وغير المقبولة) دلاليًا، وعلى أية حال فإن هذا التقسيم يجعل من الممكن أيضًا لتشومسكي أن يترك علم الدلالة في جانب، ومن ثم فإن لسانياته ليس لديها شيء تقوله لنا عن المعنى.

لسانيو براغ، والشكلانية الروسية قبلها، لم يقبلوا هذا الفصل لعلم الدلالة عن أبعاد اللغة الأخرى، والتكامل معبر عنه في الوظيفة التي التزم بها لسانيو براغ، وعلى أية حال فإن الأبحاث الخصبة لكل من المدرستين قصرت نفسها على مناطق يمكن أن تبحث اللغة داخلها بشكل مسوغ من دون نظر للمعنى الخارجي بواسطة عزل الكليات الوظيفية سواء تحت (الفونولوجيا) أو فوق (الشعر والفولكلور) مستوى المعنى اللغوي.

وبالنسبة لكل من الفونولوجيا والنزعة الشكلية فإن معنى عناصر النظام معطاة من دون إشكالية ويبحث التحليل ما تم صنعه بهذه العناصر، وهكذا ففي الفونولوجيا فإن الإحالة فقط إلى نوايا وفهم المتكلمين المحليين هي التي يمكن أن تؤسس أيًا من التمييزات الصوتية ذات المعنى، ولكن إذا ما حددت هذه الوحدات بهذه الطريقة يمكن أن يحلل النظام من دون إحالة إلى المعنى، وبالنسبة للنزعة الشكلية فإن المنهج "البنيوي" للتحليل مكيف لدراسة الوظيفة الشعرية للغة، وهذه وظيفة ما فوق لغوية بمعنى أن الاستخدام الشعري للغة يأخذ وحدات لغوية ويكون معناها اللغوي اليومي معطى وعندئذ يربط هذه الوحدات بطرق غريبة أو غير مألوفة من أجل أن يخلق معنى جديدًا، أو أن يجذب الانتباه إلى فروق دقيقة في المعاني القديمة.

والشيء نفسه صحيح عند مد منهج النزعة الشكلية إلى أبعاد أخرى للفلكلور والأدب: تبدأ هذه الدراسات دائمًا من المعنى المعطى للغة طبيعية، ثم تبحث بعدئذ الطرق التي يمكن بها تشكيل ارتباطات جديدة أن يخلق معاني جديدة، وهكذا، بالرغم من أنه ربما قيل إن التحليل البنيوي يكشف الآلية الموضوعية التي بواسطتها تخلق القصيدة أو الفولكلور معنى، وربما أظهر

أن هذه الآلية قابلة للاختزال إلى تشكيل علاقات بنيوية معينة، فإن التحليل يفترض مسبقا كما هو مؤسس معاني لغوية أولية تسخرها البنية.

وعلى الرغم من أن النزعة الشكلية لا ترتبط بالمعنى اللغوي، فإنها تقدم بالفعل تحليلا للمعنى الشعري والفولكلوري لنص، وبصفتها كذلك فقد هُلل لهذه النزعة الشكلية باعتبارها سلف البنيوية في تحديد معنى ثقافي موضوعي وفي تقديم الوسائل لتحليل علمي بهذا المعنى بلغة العلاقات البنيوية الداخلية بالنسبة إلى النص أو إلى متن النصوص التي تصنع الثقافة، وعلى أية حال، هذه قراءة خاطئة لدلالة إنجازات النزعة الشكلية.

لقد أثبتت النزعة الشكلية مقاربة منتجة لبعض الأنواع الأدبية التي هي شكلانية بصفة خاصة، والأكثر شهرة بعض أشكال الشعر والفلكلور، وتظهر التحليلات الشكلية كيف أن علاقات شكلية معينة داخلية بالنسبة للنصوص هي الوسائل التي بها تتكون معان شعرية أو فولكلورية معينة، وبالنسبة إلى تفسير وضعي اكتشفت التحليلات من ثم معنى موضوعيًّا يمكن أن يعزل من دون الإحالة لما وراء النص إلى ذات تقصد هذا المعنى أو إلى موضوع مقصود.

على الرغم من أن بعض الشكليين كانوا هم أنفسهم فريسة لمثل هذه التفسيرات الوضعية لعملهم فإنه من المهم التأكيد بأن مثل هذه التفسيرات زائفة. إن تحليلا شكليًّا يفحص الطرق التي تستخدم بها أدوات بلاغية واسلوبية معينة ـ خاصة الاستعارة والكناية ـ يستخدم لخلق معانٍ جديدة أو للتأكيد على (معانٍ) قائمة لا تستطيع هذه التحليلات على أية حال أن تزعم أنها تكتشف معنى له موضوعية متميزة بصفة خاصة.

إن المعنى المكتشف هو نتاج للتحليل، ولا يوجد بالضرورة باستقلال عن التحليل، كما إنه ليس معنى كامنًا في الموضوع، لأن التحليل يمثل تفسيرًا للنص الذي يؤخذ فيه معنى العناصر في لغة طبيعية كمعطى وتفرض عندئذ علاقات ما بعد لغوية (لغوية شارحة) معينة.

يمكن أن يزعم بشكل مسوغ أن لهذا المعنى وجودًا مستقلا عن التحليل إذا أمكن تحديد هذا المعنى بشكل مستقل: أما تبيان أنه هو المعنى الذي قصده المؤلف، أو تبيان أنه المعنى الذي أدركه القراء أو المستمعون، ففي هذه الحالة فإن التحليل الشكلي لا يكتشف معنى النص، وأن ما يفعله حقًّا هو أنه يبين الأدوات الأسلوبية التي يوصل بها النص معنى محددًا مسبقًا.

في غياب تحديد مستقل لمعنى النص، يخلق التحليل الشكلي معنى جديدًا، مقدمًا تفسيرًا

جديدًا يضاف لهذه المعاني الموجودة سلفًا في النص أو في الثقافة موضع البحث، وهكذا، ففي كلتا الحالتين، ليس هناك أساس للجدال أنه ببساطة بسبب أن المعنى المتضمن هو ما بعد لغوي، بواسطة العلاقات الداخلية في النص، فإن هذا المعنى هو أكثر موضوعية من أي معنى آخر ربما يكون في النص، ولأن السبب بسيط تمامًا وهو أنه لا يوجد شيء (يسمى) المعنى الموضوعي.

هذا يأتي بنا إلى نقطة حرجة، وهي أن هذا المعنى لا يمكن أن يكون خارجيًا بالنسبة لنظام موضوعي، بالرغم من أنه ربما كان أثرًا للعلاقات الداخلية لهذا النظام، فالمعنى يمكن أن يكون فقط علاقة بين ذات وشيء خارجي بالنسبة لتلك الذات: المعاني الثقافية واللغوية يمكن فقط أن تكون معانٍ لأحد ما، قابلة للاستعادة فقط عبر الإدراك الواعي لتلك المعانى، وهذه هي الحالة حتى مع ما يسمى بالمعاني غير الواعية: يمكن أن يزعم أن المعنى لاواعٍ فقط، إذا كان يمكن استعادته لاحقا بشكل واعٍ، وهذه هي السمة الأساسية للتحليل الفرويدي (بالرغم بالطبع من أن الإدراك الواعي لمعنى كان قبلا لا واعيا ليس ضمانة لوجود المعنى بالعقل بشكل واع).

لا يمكن أن يقال إن اللغة والثقافة كأنظمة موضوعية للرموز لها أي معنى في ذاتها إنها ليست موضوعات ذات معنى، إنها الأدوات الموضوعية التي بواسطتها يجري التعبير عن المعاني ويجري إيصالها. وعزلها عن السياق الاجتماعي الذي تعمل فيه كأدوات يعني عزلها عن السياق الوحيد الذي تكون في إطاره ذات معنى.

إن هذا المظهر الأداتي للغة هو الذي قابلت به دائما النظرات الظاهرياتية للغة الشكلية الوضعية. فاللغة بالنسبة للظاهرياتية ليست موضوعًا وإنما "إيماءة" ترمز الذات بواسطتها للعالم، ولا يمكن للغة من ثم أن تُفصل عن غرضها المثالي (أن تقول شيئا) وإحالتها الواقعية (أن تقوله عن شيء ما). لا يمكن أن تختزل اللغة إما إلى الذات (الفكر، الوعي، العقل، أو أيًا ما كان) أو إلى الموضوع (العالم الطبيعي) لأن اللغة هي التي تتوسط العلاقة بين الاثنين، ليست فقط رابطة الذات بالعالم، وإنما محتفظة أيضًا بمسافة بينهما.

ومن المهم التأكيد على أن النقد الظاهرياتي للوضعية ليس ببساطة مسألة جدال ميتافيزيقى، تعبير عن بعض الاعتراضات الرومانسية "الذاتية" "اللاعقلانية" على العلوم، وبالرغم من أن الظاهرياتية قد تحللت غالبا إلى نزعة لا عقلانية ذاتية، فإن لب النقد الظاهرياتي للوضعية هو نقد عقلاني للاعقلانية ما يسمى ب "العلم" الذي سوف يسعى إلى فهم النواتج الثقافية من دون الإحالة إلى القصدية التي تعطي هذه النواتج دلالة ثقافية.

ومن ثم فليست الدعوى هي أن المقاربة الوضعية للمعنى معترض عليها أخلاقيًا لأنها تنتهك الكرامة الإنسانية، وإنما الدعوى أن التحليل الوضعي للمعنى غير قابل للتحقق واكتشافاته الموضوعية المفترضة زائفة. ومن أجل إعطاء جوهر لهذه الدعوى من الضروري أن نوضح بدقة لم يجب أن يفشل مثل هذا التقييم للمعنى. ويجب أن يبين أن التقييم الموضوعي المفترض للمعنى الذي قُدم بواسطة الوضعية هو في الحقيقة اعتباطي، وفي أفضل الأحوال، تنظيم للتفسيرات الذاتية المعنية لنظام المعنى اللغوي.

الخطأ الجوهري للتحليل الوضعي للمعنى هو في الاعتقاد بأنه بسبب أن معنى محددا يمكن أن يعين من دون إجراء أية إحالة لذات قاصدة عندئذ يجب أن يكون هذا هو الأصدق، الأكثر موضوعية، أو المعنى الأكثر واقعية للنص موضع البحث، ويلاحظ نقد الوضعية أنه أيًا ما كان وصف المعنى الذي يقدمه تحليل وضعي فإن هذا الوصف يمكن أن يكتسب صلاحيته فقط فيما وراء حدود التحليل بالإحالة إلى قصد ذات متكلمة أو مستمعة. بمعنى آخر، يوجد المعنى فقط في علاقة بقصد المحلل، ولا دلالة له فيما وراء التحليل، وحتى ننظر في ذلك بشكل أكثر تفصيلا من الضروري أن نبحث ما هو متضمن في تحليل وضعي للمعنى.

يتضمن تحليل المعنى بصفة أساسية إعادة تشكيل النص بطريقة تعرض معناه، فإن معنى النص لا يمكن أن يُعزل ويُقدم في نقائه، وإنما يجب أن يُضَّمن في نص جديد. وهكذا فإن أية محاولة لتشخيص نظام معنى اللغة سوف تتضمن إنشاء "ما بعد لغة" أي لغة شارحة يجري في داخلها التكلم عن لغة موضوع، والتي يجري من داخلها وصف معاني اللغة الطبيعية.

عند النظر في الشكلانية الروسية جادلتُ بأن النزعة الشكلية تنظر إلى الشعر والفولكلور باعتبارهما ما بعد لغة وأنها تشرح المعاني ما بعد اللغوية بأخذها كأمر مسلم به على أنها المعاني اللغوية لمكونات النص. وعلم الدلالة اللغوية عليه أن يفعل العكس: من أجل وصف وتحليل المعاني المتضمنة في موضوع اللغة من الضروري أن نأخذ المعاني ما بعد اللغوية كأمر مسلم به. من ثم فإن مشكلة علم الدلالة اللغوي هي مشكلة إنشاء ما بعد لغة (لغة شارحة) واضحة وغير اعتباطية يجري في داخلها التعبير عن العلاقات الدلالية للغة الموضوع.

هذه هي المشكلة القديمة، وغير القابلة للحل للوضعية الجديدة المتمثلة في إنشاء لغة للعلم يجري ضمنها التعبير عن معرفتنا الثابتة بالعالم، ولا يمكن لمثل هذه اللغة أن تنشأ لسبب بسيط هو أننا نحتاج إلى ما بعد لغة أخرى يمكن ضمنها أن نصوغ قواعد إنشائها وهكذا إلى ما لا نهاية .add infinitum

يتأتى وهم الموضوعية فقط بتقبل الطابع المطلق لما بعد اللغة كأمر مسلم به، وهكذا فإذا كانت ما بعد اللغة لغة طبيعية، فالنتيجة هي تقديم المفترضات المسبقة لفهمنا اليومي للعالم المتضمنة في اللغة الطبيعية كحقائق موضوعية ثابتة، فعلى سبيل المثال، أن نقول إن المعنى الموضوعي لـ "الولد" هو "طفل ذكر" ليس معناه أن نعطى تقييمًا موضوعيًا لمعنى "الولد" إذا لم نفترض مسبقا معانى "الذكر" و "الطفل"، وأن تعطى موضوعيًا، مع ذلك، فإن معاني هذه المصطلحات يختلف من فرد إلى آخر ومن ثقافة إلى أخرى ومن ثم ليس لها موضوعية متميزة.

يمكن لنا أن نوضح ونضرب مثلا المشكلات المتضمنة في إنشاء ما بعد لغة لعلم الدلالة اللغوي بواسطة التمييز بين علم النحو "التركيب" وعلم دلالة ما بعد اللغة. نحو أو علم تركيب syntax ما بعد اللغة سوف يصف العلاقات الدلالية التي توجد ضمن اللغة الطبيعية (الموضوع)، وعلى سبيل المثال سوف يحدد التضادات الدلالية بين حدود مختلفة، وبالنسبة لبنيوي خالص سوف يكون لما بعد اللغة تركيب syntax واحد فقط، لأن معاني اللغة سوف تستنفد بعلاقات المعنى هذه، وعلى أية حال فإن مثل هذه البنيوية الراديكالية لا يمكن تصورها، لأن المعنى علاقة مع شيء ما وراء اللغة، ومن ثم فإن ما بعد اللغة يجب أن يكون لها أيضًا علم دلالة يؤسس هذه العلاقة بطريقة أو بأخرى حتى يعطى نظام المعنى اللغوي بعض المحتوى والشكل أيضًا.

والمشكلات التي أثيرت بسبب محاولة صياغة ما بعد اللغة هذه (اللغة الشارحة) هي (مشكلات) مضاعفة، تتعلق بكل من نحو (علم التراكيب) وعلم دلالة ما بعد اللغة هذه. أولا: ما يتعلق بتركيبها (نحوها)، المشكلة هي أي نوع من العلاقات ينبغي أن يوصف بواسطة ما بعد اللغة، إذ يوجد هنا بصفة رئيسية بديلان. ربما تستغل ما بعد اللغة تركيب syntax المنطق التحليلي وتصف علاقات المعنى بلغة المقولات المنطقية الخاصة بالترادف، المناقضة والاندراج، إلى آخره. هذه هي المقاربة المفضلة للغاية في نطاق اللسانيات الآن باعتبارها تكملة للسانيات تشومسكي. إنها تحاول أن تختزل المعاني اللغوية عبر تحليل منطقي إلى عدد محدود من عناصر المعنى، التي تسمى بشكل مختلف "علامات الدلالة"، seems أو sememes (السيمات) بالقياس إلى الفونيمات باعتبارها الوحدات الأساسية للصوت. وهكذا فإذا عارضنا "الرجل" بـ "المرأة" فإننا يمكن أن نستخلص الـ semes (السيمات) المتعارضة ذكر/ أنثى. وهكذا فإن تطبيق المنطق التحليلي بهذه الطريقة يمكن أن يختزل كل علامة في اللغة إلى حزمة لمكونات معنى نهائي.

هذه المقاربة، المعروفة باعتبارها تحليل المكونات، قد تصدرت في تحليل مصطلحات القرابة، التي هي بوضوح أنظمة علامات متينة البنى، ولتصنيفات مختلف الأنواع. إن تحليل ليفي شتراوس الخاص بأنظمة القرابة هو طبعة بدائية من هذه المقاربة، فالتمييز الدلالي الجوهري بالنسبة له هو بين القابلة للزواج وغير القابلة للزواج، فالمنهج بلا شك مقاربة ملائمة للوصف الشكلي للغة، جاعلا معالجة التقييدات المختارة في النحو التوليدي مهمة بسيطة نسبيًا.

والمقاربة البديلة هي وصف علاقات معنى اللغة ليس بلغة المنطق التحليلي، وإنما بلغة مقولات اللغة ذاتها. هذا يعني أنه لن يكون هناك ما بعد لغة كونية تصف معنى العلاقات في عدة لغات طبيعية، مادامت كل لغة طبيعية سوف يكون لها أيضًا ما بعد لغتها. أضف إلى ذلك أن أوصاف المعنى التي تظهر لن تكون "موضوعية" لأنها سوف تفترض قبلا معرفة باللغة الطبيعية وسوف تكون متعلقة بذلك الفهم.

هذه المقاربة المتعلقة باللغات الطبيعة لها بوضوح نفع أقل "علمية" بكثير.وعلى أية حال النفع التداولي للمقاربة الشكلانية لا يعني بالضرورة أنه يعطي تقييمًا أكثر كفاءة لمعنى اللغات الطبيعية، وليس هناك سبب للاعتقاد أنه بالنسبة لمستخدمي اللغة فإن العلاقات بين معانٍ مختلفة يمكن أن يُعبر عنها في شكل تحليلي، حتى يمكن للبنية الدلالية للغات الطبيعية أن تختزل إلى بنية المنطق التحليلي.

ولا يوجد هناك ـ على أية حال ـ سبب للاعتقاد بأن هذه العلاقات معبر عنها بإحكام في مقولات اللغة الطبيعية، ما لم يتطابق الفكر واللغة الواحد مع الآخر، وهكذا فإن مشكلة اختراع ما بعد لغة لوصف نظام معنى اللغات الطبيعية هي (مشكلة) حادة، وليست قابلة لحل وضعي المنزع.

وحتى الأكثر إشكالية من علم تراكيب (علم نحو) syntax ما بعد اللغة "اللغة الشارحة" هذه هو علم دلالتها. بالترادف أو التماثل، ولكن إذا كان عليها أن تصف معاني حدود اللغة فينبغي أن تحيل إلى ما وراء اللغة، وهناك طرق عدة يمكن أن يتم بها ذلك. على سبيل المثال، تحلل السلوكية البلومفيلدية المعنى سلوكيًا. وهكذا تربط ما بعد اللغة الحدود اللغوية بسياقها السلوكي، ويربط تحليل المكونات عناصر معناه البدائي بـ "ثقافة" أوسع، والتي تحتج بالحجج التي هي موضع التساؤل، أو تصادر عليها كانعكاسات شاملة للعالم الخارجي أو (الداخلي). يربط سوسير نظام العلامة ككل بالمتصل الشامل للفكر الذي يُفرض عليه وهو مفهوم يشبه للغاية حقل ترير الدلالي.

يجب أن يكون مدى الحلول المقدمة كافيا للإشارة لاستحالة الحسم بينها على أسس شكلية خالصة، ولكن ليس شكل الحل اعتباطيًا بهذا المعنى فحسب، وإنما أيضًا لا يمكن أن يقال إن محتوى أية صياغة بمفردها لها أية موضوعية صميمية.

وعلى سبيل المثال، على أي أساس يقرر تحليل المكونات أن الحدين "رجل" و امرأة" يجب أن يتمايزا باعتبارهما ذكرا و أنثى، حين يكون لمثل هذين الحدين مثل هذه المفهومات، المعقدة والمتغيرة! لاختزال هذين الحدين إلى التمييز النوعي بين أكثر إحالاتها شيوعا هو حرمان الحدين من كثير من القوة اللغوية والثقافية، وهكذا فإن الوحدات الدلالية الأساسية لا تنبثق موضوعيًا، إنها تجرد بشكل اعتباطي من المجموعة اللامتناهية من الوحدات الممكنة، وهكذا يمكن لمعلق متعاطف أن يستنتج "لا يمكن للمرء أن يتفادي الشك بأن المكونات الدلالية تفسر على أساس الفهم الحدسي اللغوي للمواد المعجمية التي يستعملها لتصنيفها،"[١٧] ويخبرنا التحليل على أساس المكونات عن الحدس الفقير للألسنيين أكثر مما يخبرنا عن المعنى.

فالمشكلة الأساسية هي أن وصفًا موضوعيًا لدلالة اللغة الطبيعية عليه أن يربط عناصر اللغة بواقع ما خارج لغوي، سواء كان "الفكر" أو "العالم". وعلى أية حال، على الوصف ذاته أن يستغل الحدود اللغوية ليشير إلى هذا الواقع خارج اللغوي، وهكذا، أيًا كان المدى الذي يذهب إليه علم الدلالة الوضعي في اختراليته، حتى إذا ذهب إلى مدى السلوكية البلومفيلدية في اختزال كل إحالة إلى المعنى، فمازال عليه أن يستغل نظام معنى اللغات الطبيعية في أوصافه ومن ثم حتى يفترض مسبقا نظام المعنى، وهكذا فإن أي تحليل وضعي لمعنى اللغة عليه أن يفترض مسبقًا نتائجه الخاصة؛ لأنه قد أسس بالفعل موضوعية معنى اللغة الطبيعية من أجل حيازة ما بعد لغة يوصف ضمنها هذا المعنى.

لهذا السبب يرفض النسبيون اللغويون ببساطة الإحالة إلى ما وراء اللغة، دائرين داخل حلقة لانهائية لا يتمكنون من الهرب منها، وبالقدر نفسه غير قادرين على شرح كيف يمكن لأي أحد يدخل الحلقة بواسطة تعلم لغة، وهكذا يظلون غير قادرين على شرح كيف يمكن للغة أن تخدم كوسيلة للاتصال.

وتنشأ المعضلة بسبب أن المشكلة التي تولدها زائفة ومن ثم فإن الخيار بين الوضعية والنسبية، هو (خيار) زائف، وتنشأ المعضلة من محاولة فصل المعنى عن قصدية الناس اللذين يعنون، ويعطى له وجود في موضوع باستقلال عن كل تدخل إنساني، وتسعى الوضعية في

النهاية إلى أن تحيل المعنى ثانية إلى عالم موضوعي، ما قبل لغوي. إن مثل هذا الطموح غير قابل للتحقيق لأن العلاقة بين المعنى والعالم لا يمكن أن تشكل بلا إبهام، فإذا شكلت ضمن اللغة، فإنها تفترض مسبقا ما تسعى لتأسيسه، فإذا كانت تسعى إلى أن تذهب ما وراء (أو تحت) اللغة، كما في محاولة تأسيس المعنى اللغوي وفق تحديد بادٍ للعيان، عندئذ تتوقف عن أن تكون غير مبهمة وتخفق محاولة تأسيس معنى موضوعي متميز. وتدرك النزعة النسبية استحالة تأسيس علاقة غير مبهمة بين اللغة وعالم موضوعي خارجي، وهكذا تدخل اللغة في موضوعها المتميز.

بمجرد أن تترك هذه المحاولة لاستبعاد القصدية من اعتبارات المعنى، تختفي المعضلة، وتصبح المشكلة براجماتية أكثر بكثير، إذ توجد العلاقة اللغوية فقط باعتبارها كيانا لغويًا بالنسبة لمستمع أو متكلم في سياق كلام معين في موقف معين، ومن ثم فإن الكلمات تُملأ دائما بمحتوى، وهي ليست مستقرة أبدًا، ولكنها دائما قابلة للتغير وقابلة للتكيف، معناها مختلف عند أناس مختلفين، وحتى بالنسبة للشخص نفسه في أوقات مختلفة من الزمن. كل كلمة، كل جملة، لها تاريخ، الفرد المتكلم/ المستمع، تاريخ يتكشف على الدوام. وليس لعناصر اللغة خارج تاريخ، الفرد واقع لغوي، إنها تصبح فقط سلسلة من الأصوات، وهكذا فليس لعناصر اللغة معانٍ، مستقرة، أو دائمة، أو موضوعية حتى تكتشف: مثل هذه المعاني حرفيًا وببساطة لا توجد.

هذا لا يعني أن اللغة يمكن أن تربط فقط بالذوات الفردية وبالخبرة الفردية، لأن اللغة هي قبل كل شيء وسيلة إيصال المعنى من ذات إلى أخرى، وهكذا فإن الذات تجعل قصدًا ما خارجيًا في شكل كلام لغوي على أمل وتوقع أن ذاتًا أخرى سوف تكون من ثم قادرة على أن تستعيد هذا القصد، وهكذا فإن معنى عناصر اللغة له واقع ذاتي داخلي: وهكذا مظاهر هذا المعنى شائعة بالنسبة لأكثر من مستعمل واحد للغة ولها استقرار معين. وهكذا فإن "المشكلة الجوهرية لعلم الدلالة" هي كيف يمكن "للتعدد الدلالي الجوهري للكلمة أن يوفق مع وحدتها؟"(١٨) تسعى الوضعية إلى أن تختزل التعدد الدلالي، رائية فيه فقط المعاني الإضافية الذاتية، المفروضة على أحد المعاني الجوهرية والثابتة، وعلى أية حال ليس كافيا أن تحال الكلمة مرة أخرى إلى نفسية الفرد لاستعادة دلالة الكلمة لأن المرء عندئذ يتعرض لخطر أن يفقد رؤية وحدتها.

إن معنى وحدة لغوية بالنسبة للفرد، الذي هو المعنى الوحيد الذي يمكن أن يقال إنه موجود، هو التعبير عن تاريخ، ومن ثم مجموع الخبرة الفردية لسلسلة من السياقات التي كان للوحدة ضمنها معنى عند هذا الفرد. إن وحدة هذا المعنى يمكن أن تكون فقط وحدة اجتماعية

تاريخية، خبرة مشتركة وتاريخ مشترك شارك فيه عدة أفراد وأعربوا عنه بواسطة لغتهم. إن وحدة معنى الوحدة هي من ثم وحدة كلام الجماعة، وهكذا فإن دراسة علم الدلالة اللغوي لا يمكن أن تكون أبًا نظامًا شكليًّا، إنما يمكن أن تكون فقط (نظاما) اجتماعيًّا وتاريخيًّا، دراسة الشروط الاجتماعية والتاريخية التي خبرت فيها الذوات الاجتماعية، العالم وأعربت عنه.

الفصل الثامن

التحليل البنيوي للأسطورة

تعلم ليفي شتراوس من اللسانيات درسين. أولًا: أن منهج التحليل البنيوي الذي طوره في دراسته لأنظمة القرابة يمكن مد نطاقه لدراسة كل الظواهر الثقافية باعتباره المنهج الأمثل في الدراسة الموضوعية للمعنى. ثانيًا: إنه تكمن خلف المعنى والثقافة قدرة اللاوعي الإنساني على تشكيل البنى. لقد تناولت صلاحية هذين الدرسين ببعض الاستطراد في الفصل السابق. وقد قاد الدرس الأول ليفي شتراوس لأن يطور تحليله البنيوي للأسطورة، وقاده الثاني لتطوير فلسفته الإنسانية المميزة، ومن ثم أعالج الأول في هذا الفصل، والثاني في الفصل التالي.

إن تحول ليفي شتراوس إلى دراسة الأسطورة أعقب اكتشافه للسانيات وترافق مع تعيينه في المدرسة العملية. لقد أملى ذلك جزئيًا رغبته في تطبيق المنهج الجديد على الظواهر الثقافية غير اللسانية، ولكن بشكل أكثر جوهرية بسبب اعتقاد ليفي شتراوس بأنه من خلال دراساته الأنظمة الرمزية سيكون قادرا على النفاذ إلى العقل الإنساني.

ورغم أن ليفي شتراوس يستفيد من كثير من المصطلحات المستعارة من اللسانيات ويشير مرارا إلى اللسانيات، إلا أن الاستعارات النوعية نادرة، وهكذا فقد لاحظ كثير من المعلقين أن إشارات ليفي شتراوس إلى اللسانيات ذات طابع استعاري إلى حد كبير، ومن ثم فإن علينا أن نُقوم دراساته وفق مصطلحاتها الخاصة. وهكذا فإنني سأبرهن في هذا الفصل على أن مقاربة ليفي شتراوس للتحليل الموضوعي للمعنى الأسطوري تصطدم بذات المشكلات التي أوجزتها في القسم الأخير من الفصل السابق.

لا شك أن ليفي شتراوس يمكن أن يستحضر المعاني من المادة، وعلى أية حال فإن هذه المعاني من وجهة نظر تحليلية هي محض اعتباطية، وهكذا فإن النتيجة التي سوف انتهى إليها هي أن المعاني التي يستخلصها ليفي شتراوس من أنظمة الأسطورة موضع البحث ليست أكثر من صياغة شكلية لخصوصية المعاني التي كشفتها المادة لليفي شتراوس.

١ ـ مقاربات مبكرة للأسطورة

بالرغم من أن ليفي شتراوس قد انتهى في ضوء مواجهته مع اللسانيات إلى تفسير البنى الأولية كعمل بحث عن علامة اللاوعي في البنى الاجتماعية التي ولدها، إلا أنه لم يكن واثقا

تمامًا أن هذه البنى كانت نتاجًا للعقل فقط. حيث أن التقييدات موضع البحث يمكن أن تكون "مجرد انعكاس في ذهن البشر لبعض المطالب الاجتماعية التي تموضعت في مؤسسات" ولذلك فقد حول ليڤي شتراوس انتباهه لدراسة الفكر الرمزي من أجل أن يكتشف تقييدات اللاوعي التي ولدت أنظمة من دون أي "وظيفة عملية" ظاهرة(١).

يستهدف ليڤي شتراوس في دراسته للفكر الرمزي تعرية اللاوعي من خلال تحليل البنى البادية في هذا الفكر. والفكر الرمزي يقدم ما بعد لغة ليس لعناصرها معنى محدد في حد ذاتها، ومعناها يشتق تحديدًا من العلاقات بين هذه العناصر.

يرتب الفكر الرمزي ببساطة ويعيد ترتيب مجموعة ثابتة من العناصر. إنه فكر ترابط يستجيب "لمطلب للنظام" غير واع، وحيث إن معنى الفكر الرمزي مستنفذ ببنيته المحايثة فإنه قابل لتحليل محايث يقصر ذاته على العلاقات البنيوية بين أجزائه.

ولا يشتق المعنى النهائي للفكر الرمزي من خلال أية إحالة وراء ذاته، إنما من خلال العلاقة المتناظرة التي يحملها للعقل الإنساني الذي ينتجها:

"تستهدف البنيوية الحقيقية... قبل كل شيء إدراك الخصائص الجوهرية لأنواع محددة من الأنظمة، وهذه الخصائص لا يمكن أن تعبر عن شيء يمكن أن يكون خارجا عنها، فإذا ما صمم أحد أنها ينبغي أن تحيل إلى شيء خارجي، فإنه ينبغي الاتجاه إلى التنظيم العقلي الذي يتصور كشبكة تترجم من خلالها هذه أو تلك من الخصائص عبر أكثر الأنظمة الأيديولوجية تنوعا، إلى مصطلحات بنية معينة، وحيث يكشف كل نظام منها على طريقته الخاصة أنماط الترابط الداخلي في هذه الشبكة.

وهكذا يمكن للمرء أن يرى كيف أن إمحاء الذات يمثل ضرورة، إذا جاز القول، لنظام منهجي: إنه يتجنب بحزم توضيح أي شيء يتعلق بالأسطورة بغير مصطلحات الأسطورة، ومن ثم فهو يستبعد وجهة نظر القاضي الذي يفحص الأسطورة من خارجها، ويميل لهذا السبب لأن يبحث عن الأسباب الجوهرية لها، وعلى النقيض من ذلك فإنه من الضروري أن ينفذ إليها باقتناع أنه خلف كل نظام أسطوري هناك أنظمة أسطورية أخرى، باعتبارها عوامل محددة ومهيمنة تبدي جوانبها: إنها هي التي تتكلم من خلالها ويردد كل منها صدى الأخرى."(٢)

إن هذا المقتطف يُظهر بوضوح بالغ، العلاقة الوثيقة بين الأطروحات السائدة في بنيوية

ليڤي شتراوس: أي محاولة اكتشاف معنى موضوعي محايث في الموضع المحدد من دون إحالة إلى شيء خارج الموضوع، الاختزال البنيوي لذلك المعنى إلى العلاقات الشكلية بين أجزاء الموضوع ومن ثم اختزال المضمون إلى الشكل ونظرية اللاوعي، إن محور هذه الأطروحات هو محاولة عزل معنى نظام الفكر الأسطوري في حدود عملية.

وباستبعاد ليڤي شتراوس لأي تفسير ذاتي من نظام الفكر الأسطوري فإنه يعامل هذا النظام باعتباره موضوعًا خامدًا وكموضوع خارجي، وهدفه أن يظهر أن معنى هذا الموضوع محدد ببنيته، ولإنجاز ذلك كان عليه أن يعزل عناصر هذا الموضوع من ناحيه، ومن ناحية أخرى العلاقات بينهما. وفي الواقع لا يمكن عزل المهمتين عن بعضهما ما دامت عناصر الأسطورة تظهر فقط ضمن البنية التي تعطيها معناها الأسطوري، تمامًا مثلما توجد السمات المميزة في الفونولوجيا (علم الأصوات الكلامية) فقط في معارضتها لسمات أخرى.

وهناك طبعات مختلفة من نظرية الأسطورة تقوم على تفسيرات متباينة للعناصر المكونة للبنية، وفي الصياغات الأولى للنظرية تم تحديد العنصر المكون باعتباره ميثيم MYTHEME الأسطورة وهو جزء من نصها، وقد كان يطلق عليه في عام ١٩٥٣ الفكرة الرئيسية أو تسلسلها الذي لا معنى له في حد ذاته، ولكن الذي يشتق معناه فقط من خلال اشتراكه في نظام، وكان ينبغي اكتشاف هذه الفكرة بتطبيق المعايير الموضوعية، وبالأحرى الاستبدال. وتم تحديد العنصر فيما بعد باعتباره "وحدة الأسطورة" (الميثيم) وهو جزء من نص في شكل موضوع ومحمول وهو"يظهر أن وظيفة معينة ترتبط في وقت معين بفاعل محدد"[٣]. إن فكرة الأسطورة يجري تحديدها هنا من خلال العلاقة بين الفاعل والوظيفة.

لقد قيل لنا في الواقع إن"وحدة الأسطورة" ذاتها تتردد عبر الأسطورة، وعلى ذلك فإن كشف أطواء الأسطورة لا يتصور ككشف لأطواء سرد حكائي، وإنما كتكرار. إن وحدات الأسطورة الحقيقية ليست، نتيجة لذلك "علاقات معزولة" بل حزمًا من هذه العلاقات[٤].

ونجد في التحليلات التالية للفكر الأسطوري أن العنصر يتغير مع ذلك ثانية حيث يجري اختزاله من قضية إلى علامة مفردة كما سنرى ذلك حين نُقوّم ميثولوجيات، ويناظر هذا التغير تغيرًا في فهم بنية الأسطورة، ففي التحليلات الأولية للأسطورة فإن بنية الأسطورة يجرى توضيحها بالإحالة إلى وظيفة الأسطورة وهي تطوير حجة منطقية كانت ترتدي شكل قضية تحل الأسطورة التناقض بين عقائد أيديولوجية متصارعة:

"إن هدف الأسطورة هو أن تقدم نموذجًا منطقيًا قادرًا على تجاوز تناقض (إنجاز مستحيل إذا جاز القول بأن التناقض واقعي)"[٦]

يخفي التناقض عند ليفي شتراوس بواسطة تدليل التماثل، والتناقض الأولي سوف يتحول إلى آخر، ويمكن له هو نفسه أن يكون متوسطًا. إن توسط تناقض مناظر كهذا "يحل" التناقض الأول. والعلاقة بين الاثنين أو أكثر من التناقضات المتتالية هي علاقة رمزية يمكن أن تكون استعارية أو كنائية، ولأن التناقض الأولي لم يحل أبدا "بالفعل" وسوف يتم توسطه مرة وأخرى في محاولة متواصلة لحله من خلال تبديده. يؤسس التناقض الأولي من ثم سلسلة لا متناهية من الأساطير في مواجهة مشكلة أيديولوجية واحدة.

يقع التناقض التأسيسي في أسطورة أوديب خارج الأسطورة ويشتق من تعايش عقيدة كونية في الأصل الذاتي للإنسان مع الملاحظة التجريبية حول أن الإنسان يولد من اتحاد رجل وامرأة. يأخذ تحليل[٧] أسيديوال أيضًا مشكلة أيديولوجية كمنطلق بدايته. وتتعلق في الحالة الأخيرة بإضفاء الشرعية على النظام الاجتماعي، الشرعية التي تم تحقيقها بواسطة أداتين؛ أولًا: يرتبط النظام القائم بنظام افتراضي سابق، وهو بمعنى من المعاني عكسه، ثانيًا: يظهر النظام البديل وكأنه لا يطاق من خلال الرد إلى المحال reductio ad absurdum

تفتح هذه التحليلات المبكرة عديدا من خطوط البحث المثيرة، لكنها لا تؤسس تحليلا محايثًا تمامًا يجد معنى الأسطورة في بنيتها. إن خصائص الأسطورة في هذه الحالات تعبر عن شيء خارجي، لأن المشكلات التي تتناولها هي مشكلات أملتها حاجة ثقافية لحل التناقض بين المعتقدات، أو لجعل النظام القائم شرعيًا، وتتطور بنية الأسطورة استجابة لهذه المشكلة الثقافية، وعلى ذلك فإن البنية في المحل الأول لا تعبر عن قوانين العقل بل بالأحرى عن وظيفة الأسطورة. إن معنى الأسطورة لا يشتق على وجه الحصر من بنيتها بل يشتق من محتواها الخاص، من التناقض الذي استدعيت لحله.

إن استقلال التناقض هذا هو ما يجعل التحليل في المبدأ قابلا للضبط التجريبي، حيث إننا نستطيع أن نتجه إلى كوسمولوجيا المجتمع ونرى ما إذا كانت العقائد المنسوبة إليه توجد وتؤدى إلى تناقض. ويمكننا عندئذ أن نرجع إلى الأسطورة ونرى إن كانت وحدات الأسطورة لها المعنى الثقافي الذي ينسب إليها من قبل المحلل، وأخيرًا أن نحكم عما إذا كانت الأسطورة تعبر حقًا، وتحول، وتتوسط التناقضات موضع البحث.

إن التحليل ليس مباشرًا، خاصة إذا كنا نتعامل مع ثقافة بعيدة ونفتقر للمعلومات الإثنوجرافية، ولن يكون تحليلا محددًا أبدا مادام مكونه التفسيري واسعًا. على أية حال فإنه ليس اعتباطيًا لأن لدينا الوسائل التي يمكن بواسطتها اختبار الوجود الموضوعي للعلاقات التي وضعها المحلل.

ويبدو أن ليڤي شتراوس يحقق هذه النتيجة لا بسبب بل بالأحرى برغم مقاربته للأسطورة، ما يحدث هو أن الحاجة إلى تحقيق مدخل للأسطورة باعتبارها نتاجًا ثقافيًا مُتعقلا يقوده على نحو عفوي تمامًا لفحص الأسطورة في علاقتها بالثقافة التي وجدت فيها، ومن ثم النظر إلى الأسطورة بالأحرى كأداة للثقافة أكثر منها كإسقاط لقوانين اللاوعي. وبالرغم من أنه ينبغي الترحيب بمثل هذا التطور باعتباره انفصالا عن المفهوم الذهني للظواهر الثقافية وبقدر ما يتعلق الأمر بليڤي شتراوس فهو بالضرورة يمثل ضعفا، لأنه يسعى بالتحديد إلى تطوير المفهوم الأخير.

وإذا أخضعت الأساطير لتحليل محايث، وجرى تحديد معنى عناصر الأسطورة من دون الإحالة إلى المعتقدات الثقافية أو النوايا الذاتية، فإن من الضروري اكتشاف طريقة ما لكشف معنى العناصر من دون الذهاب إلى ما وراء العالم الأسطوري. "إنه من الضروري اكتشاف القواعد ما بعد اللغوية للأسطورة التي تحدد المعنى الأسطوري للعناصر على نحو صرف في علاقتها الواحدة بالأخرى". وذلك من خلال وضع الحد في كل سياقاته الممكنة ... يمكن لنا تدريجيًا تحديد "عالم الحكاية" القابل للتحليل إلى زوج من التعارضات التي تتركب ضمن كل شخصية على نحو مغاير، وهي إن كانت بعيدة عن أن تشكل كلية شاملة فهي، وفقًا لأسلوب الفونيم، (الوحدة الصوتية) كما يرى رومان ياكوبسون، "شبكة من العناصر المتغايرة"[٣]. إن هذا البحث عن القوعد ما بعد اللغوية للفكر الأسطوري توجد في الطوطمية والفكر الوحشي وهي الأعمال التي مثلت قطيعة ليس فقط مع نظريات القرابة والأسطورة، بل قطيعة أيضًا في نطاق دراسة الأسطورة نفسها.

٢ ـ منطق الفكر غير المروض

تحل في الطوطمية والفكر الوحشي البنيوية العقلية تحديدًا محل الوظيفية السوسيولوجية في تحليل التمثيلات الجماعية، وهنا يجري تحليل هذه الأخيرة كبنى تستجيب إلى "مطلب للنظام" لا واع. إن المشكلات التي تهيمن على الفكر الأسطوري لم تعد بعد مشكلات أيديولوجية عقلية طرحها اللاوعي، أو الأسطورة، على نفسيهما.

تسعى الطوطمية لإثبات أن الفكر "البدائي" له قوانينه الخاصة وأنه عقلي مثله مثل الفكر العلمي الذي نقدره عاليا. وهذا أمر مهم لأن الطوطمية قد تم تفسيرها غالبا بطرق لا عقلية، إن تبني عشيرة لطوطم ما قد تم تفسيره ببعض مفاهيم العلاقة العاطفية أو النفعية بين العشيرة والطوطم، ويريد ليڤي شتراوس تقديم تفسير عقلي لمؤسسة الطوطمية ليس فقط من أجل أن يكتشف قوانين الفكر "البدائي" بل أيضًا حتى يظهر أن هذه القوانين هي نتاج لعقل قادر على التفكير تحليليًا.

يجادل ليڤي شتراوس بأن التصنيفات الطوطمية تشتغل من خلال استخدام تسلسلات طبيعية لتدل على سلسلة اجتماعية، مستخدمة نموذجًا طبيعيًا للتنوع لتأسيس مفهوم عن تنوع الجماعات الإنسانية. إن الطواطم لا يجري تبنيها فرديًا من جانب كل عشيرة، وإنما يجري تبنيها على أساس التقدير العقلي للتماثل بين سلسلتين، النظام الطبيعي للطوطميات، والنظام الاجتماعي للمجموعات الاجتماعية. إن أهمية الطوطم تكمن في قدرته على الدلالة على أن العشيرة هي جزء من كل، والبعد العاطفي للطوطم، وهو أمر بعيد عن أن يكون في أصل الطوطمية، هو استجابة لذلك[٨].

فالتنظيم الاجتماعي والنظام الطوطمي هما بناء على ذلك نتاجان مستقلان للعقل وهما يرتبطان أحدهما بالآخر باعتبارهما تحولات، وعلى ذلك فإن الطوطمية هي بصفة أساسية وسيلة لتأسيس مفهوم العلاقة بين المجموعات الاجتماعية، وهذا يعني أن الطوطم دال فقط باعتباره جزءًا من النظام، وأن خصائصه الإيجابية لا علاقة لها بالموضوع، ما دام أنه دال فقط بقدر ما هو متميز: إن الطوطم يماثل الفونيم، وهكذا يوفق بين المحتوى والشكل ويفتح الطريق "لتحليل بنيوي حقيقي".[٩]

إن النقد الذي يمكن أن يوجه إلى تحليل الطوطمية هذا هو نقد مزدوج. في المحل الأول، يُنتقد ليڤي شتراوس لاختزاليته، ولاستبعاده كل مضمون المؤسسة من أجل أن يركز فحسب على تميز الطوطم وهكذا يبرر تحليلا بنيويًا، وفي هذا المنزع يجادل ليش بأن ليڤي شتراوس، وهو يركز فقط على العلاقة التحليلية للتميز فإنه يستبعد أية إمكانية لتوضيح البعد الديني للطوطمية. ويجادل كل من آر. و. إل. مكاريوس بأن هذه النزعة الاختزالية "تجرد الإثنولوجيا من مضمونها الواقعي". وذلك باختزال كل شيء إلى مجرد كونه اختلافا، مما يستبعد إمكانية فهم سوسيولوجي.[١٠]

ويشك النقد الثاني في الأساس العقلي للتصنيف الطوطمي. والنقد الأكثر إقناعًا هو نقد ورسلي. إن موضع البحث هو عما إذا كانت السلسلة الطوطمية متضمنة في العقل باستقلال عن السلسلة الاجتماعية، ويبرهن ورسلي تأسيسا على عمله الميداني أن السلسلة الطوطمية لم يتم إنشاؤها باستقلال، بل إن الطواطم معزوة إلى مجموعات على نحو ذري بالأحرى ومن ثم فإن التنظيم الاجتماعي هو الذي يقدم النموذج لنظام طوطمي مشتق.

ويدرك ليڤي شتراوس بوضوح أن الطابع النسقي للنظام الطوطمي ليس جليًا على الإطلاق. يجادل ليڤي شتراوس بأن الأنظمة لا تظهر باعتبارها نسقية لأنها تميل إلى أن تتعدل عبر الزمن، خاصة في مواجهة التغيرات السكانية، وهو يقدم من ثم ما يسميه "بالموقف النظري" الذي يعيد فرض نظام في أعقاب فوضى"". إن مشكلة الطابع النسقي حادة على وجه الخصوص، بسبب مرونة منطق التصنيف البدائي إلى حد كبير كما سوف نرى، لدرجة أنه من الصعب أن نعد مجموعة باعتبارها غير نسقية وفق مصطلحات ليڤي شتراوس. لقد جادل ليڤي شتراوس بقوة حقًا ضد نسبة أية دلالة نسقية للطوطمية تأسيسا على عمله الميداني.""

يوسع ليڤي شتراوس في الفكر الوحشي منظوره من ذلك المرتبط بالتصنيف الطوطمي إلى ما يتعلق بالفكر "البدائي" بصفة عامة، ويركز على الأخص على تطابق منطق "التصنيفات البدائية" حتى يؤسس أوراق اعتماده الفكرية.

يستخدم الفكر "البدائي" وفقا لليڤي شتراوس كل مصادر الرمزية بينما يدير الفكر العلمي ظهره للرمزي. يستخدم الفكر البدائي من ثم بشكل مكثف العلاقات الاستعارية والكنائية التي سوف تكون مستبعدة من قبل العلم، وترد الموضوعات إلى تصنيفات ليس فقط على أساس امتلاكها الخاصية المحددة لفئة ما، كما هي الحال بالنسبة للتصنيف العلمي، بل أيضًا على أساس الارتباطات الرمزية مع الأعضاء الموجودة فعلا للفئة. إن الفئات هي إذن ببساطة "أكوام" من الموضوعات غير المؤسسة على تجريد خاصية واحدة عامة بالنسبة لكل عضو في هذه الفئة، وهكذا يمكن للتصنيف أن يكون دائما شاملا بالرغم من أن الفئات لن تستبعد بأية حال كل منها الأخرى تبادليًا، وليس للتصنيف منطق كلي، بل سلسلة من "المناطق الموضوعية" ما دام من الممكن ربط الموضوعات الواحدة مع الأخرى طبقا لمعايير شديدة الاختلاف، فالقواعد موضع البحث عديدة ومتباينة ويمكن أن تختلف من مجتمع إلى آخر.

إن قواعد "الفكر البدائي" عقلية، وفي هذا الصدد فهي مؤسسة على القدرة على "معارضة

الحدود" وأحدهما بالآخر وهي تطور علم تصنيفات مؤسس على التفرع الثنائي المتتالي الذي يتضمن "تعارضات ثنائية" ويبدو أن تلك الخاصية التعارضية لهذه العلاقات أكثر منها طابعها الثنائي هي التي تعني أكثر ليفي شتراوس.

بالرغم من حقيقة أن التنويعات الضخمة للقواعد، تجعل من الصعب إن لم يكن من المستحيل، تمييز الفكر الذي يمكن أن يكسر القواعد عن ذلك الفكر الذي لا يكسرها، يبين ليفي شتراوس أن الفكر "البدائي" يمكن أن ينظر إليه باعتبارها فكرًا عقليًا إلى حد بعيد. إن هذا لا يعني، على أية حال، أنه بالفعل عقلي. فمن جانب، فإن عدم تحدد القواعد يجعل الزعم غير قابل للاختبار، ومن جانب آخر فإن الاستبعاد الأولي للمؤثر يجعل النتيجة بمثابة تكرار.

ليس من الواضح عما إذا كان ليفي شتراوس يستهدف إثبات أن القواعد المؤسسة لهذه التصنيفات هي نفسها تلك التي تشكل أساس التصنيف العلمي، أو ما إذا كان يريد أن يبرهن على أنها مختلفة، من دون أن ينطوي ذلك على أية قدرة عقلية أضعف لدى "البدائي"(٣). ومن المحتمل أن ليفي شتراوس يتردد بسبب مطابقته لقوانين الفكر مع قوانين العقل. إن هذه المطابقة تؤدي بسهولة إلى النتيجة التي مفادها أنه خلال التعامل مع نظامين مختلفين للفكر فإننا نتعامل مع عقليتين مختلفتين، عقلية "بدائية" حيث يفكر العقل بعفوية، وعقلية "متحضرة" حيث يتسم العقل ببعض التدرب.

وتنشأ المشكلة بسبب وجهة نظر ليفي شتراوس حول التصنيف باعتبارها نتاجًا للعقل، وبدلا من معارضة الفكر الرمزي بالفكر العلمي باعتبارهما تنويعين مختلفين من الفكر "المروض" ينظر ليفي شتراوس إلى الأول باعتباره نتاجًا عفويًا للعقل(٤). عند تحليل "مناطق" مختلفة، على أية حال، فإننا لا نحلل عقليات مختلفة، بل مواضعات معقدة اجتماعيًا ومصادق عليها اجتماعيًا حيث جرى تنظيم مختلف أنواع الأفكار. إن الاختلافات الحادة بين أنظمة مختلفة للتفكير يجب أن تحذرنا من أن نتبنى مقاربة ذهنية المنزع ويجب أن تقترح نظرة من التمثيلات الجماعية كمنتجات ثقافية.

لهذا السبب فإن "قوانين" أي نوع خاص من الفكر يجب أن تكون مرتبطة بالغاية التي صمم هذا الفكر لتحقيقها، وانه فقط بالارتباط بهذه الغايات يمكن تقييم مختلف أنواع الفكر. يجد ليفي شتراوس نفسه وقد وقع بين شقى الرحى، لأنه في بحثه عن الأسس العقلية لا الاجتماعية لقوانين الفكر فإن ذلك يقوده مباشرة إلى النتيجة التي يسعى إلى أن يتجنبها،

الاستنتاج الذي مؤداه أن مختلف الثقافات مطبوعة بعقليات مختلفة. إن مطابقة "البدائي" مع العقلية الطفولية من الصعب اجتنابه، مادام كما لاحظ ذلك روسلي(٣)، أن قوانين الفكر "البدائي" طبقا لليفي شتراوس مماثلة لفكر الطفل ما قبل ـ المفهومي بشكل ملحوظ.

إذا ما قارنا التصنيفات العلمية مع تشخيص ليفي شتراوس للتصنيفات "البدائية" فإننا نستطيع بسهولة أن نعين اختلافات وظيفية كامنة خلف القواعد المختلفة للتصنيفات. تحاول التصنيفات العلمية أن تصنف كل شيء على نحو شامل إلى فئات تستبعد كل منها الأخرى تبادليًا. ومن الصعب جدًا إنشاء مثل هذه التصنيفات على أسس من المعرفة غير الكاملة، حيث ستكون هناك دائما بعض الموضوعات التي لا يمكن نسبتها إلى فئة من دون التباس، وحين نجد أن هناك بعض الشذوذ فإننا ندرك أن تصنيفنا غير محكم، مادام أن الهدف النهائي هو استخدام التصنيف لتوليد تعميمات لا تسمح مثاليا بأي التباس أو استثناءات.

إن قوانين التصنيف "البدائي" كما وصفها ليفي شتراوس، تضحى بشرط الفئات التي تستبعد كل منها الأخرى تبادليًا من أجل مطلب الشمولية. وتعدد قواعد تعيين الموضوعات إلى فئات يتضمن أن أي موضوع يمكن أن ينسب لأي عدد من الفئات. إن هذا الإهمال للمطلب العلمي الذي يستلزم أن تكون الفئات فئات تستبعد كل منها تبادليًا لا يفسر بالتعارض بين عقلية علمية أو غير علمية، بل بالأحرى بالتعارض بين أنظمة الفكر التي طورت من أجل غايات مختلفة منظورة. إن التصنيف "البدائي" ليس مصممًا ليساعد في توليد التعميمات، وهكذا فإن الفئات لا تحتاج إلى أن تكون متبادلة الاستبعاد، ويبدو المطلب المفروض على التصنيف وكأن كل شيء يجب أن يجد مكانا في نظام العالم فحسب، وهكذا فإن تبادل الاستبعاد يجرى هجره من أجل ضمان الشمولية.

على الرغم من أن الفكر "البدائي" هو فكر عقلي، فإنه ليس فكرا تحليليًا، مفهوميًا. إنه فكر رمزي بمعنى الكلمة، يستخدم الصور العينية ليعبر عن مفاهيم مجردة. ويسمى ليفي شتراوس عناصر هذا الفكر "علامات" وهي تختلف عن المفهوم من زاوية محدودية قدرتها الإشارية. إن معنى هذه العناصر مؤلف من التعارضات الرمزية التي تدخل فيها ولا يمكن أن تنفصل عن هذه التعارضات.

وتحت تصرف الفكر "البدائي" مجموعة معطاة من الرموز، يمكن للمفكر أن يستعملها بتركيبها وإعادة تركيبها، إذ يعنى الأساس العيني للرمز على أية حال، أنه لا يمكن اختراع

عناصر جديدة لأداء أشياء جديدة. وهكذا فإن "الفكر الأسطوري" هو نوع من "الترميم" العقلي "(التوقيع بمواد متباينة)" وعليه فإن المفاهيم تظهر وكأنها مؤثرات تكشف المادة التي جرى العمل عليها والدلالة كمؤثر لإعادة تنظيمها، والتي لا توسعها أو تجددها وتحصر ذاتها في الحصول على مجموع تحولاتها. وهكذا، فإن المعنى قد اختزل إلى ترتيب، كما يجرى الحال في الكاليدوسكوب، الذي "يمكن التعبير عنه في حدود العلاقات الصارمة بين أجزائه، و ...... ليس لهذه العلاقات محتوى بمعزل عن النموذج ذاته"[١٦].

يمثل التصنيف اختبارًا واحدًا "للترميم" إذ ترتبط الرموز بعضها ببعضها الآخر. إن معنى التصنيف أي "رسالته" مؤلف على واقعة أنه يثير في الوقت نفسه اتجاهًا إلى "الكلية" و"نقص الكلية" وهكذا يمكن أن يدل على الوحدة والاختلاف. ولذا فإن التصنيف الطوطمي يمكن أن يعبر عن وحدة المجتمع، ومن خلال التماثل الذي يؤسسه بين النظامين الثقافي والطبيعي، بينما يدل في الوقت نفسه على تعدد المجموعات الاجتماعية بالتمييز بين أنواعها.

وهذه "الرسالة" هي في الوقت نفسه تعبير عن العلاقة بين الثقافة والطبيعة، "وتقدم الطوطمية الوسائل (أو الأمل) لتجاوز التعارض بينهما"[١٧] وهكذا تبدأ الطوطمية بمعارضة الطبيعة بالثقافة، مقدمة انقطاعهما، ولكنها بعد ذلك توفق الواحدة مع الأخرى بتأسيس علاقة تماثلية بين الإثنتين.

لقد ولدت هذه التصنيفات عبر تقسيم ثنائي متلاحق، وعلى أية حال، "يستطيع المصنفون العينيون أيضًا ...... في صيغتهم الملموسة أن يظهروا أن هناك مشكلة منطقية قد جرى حلها أو تناقضًا قد جرى تجاوزه "تصير الخطية المنقسمة ثنائيًا "لولب" حوار بين الذهن ومطالبه يتعمق في توالٍ اعتبره ليفي شتراوس "ديالكتيكيا"[١٨]. وتؤدي دراسة التصنيف مباشرة إلى دراسة الأسطورة.

٣ ـ ميثولوجيات

تهدف المجلدات الأربعة من ميثولوجيات لتحليل مجموعة من الأساطير من شمال وجنوب أمريكا ... وتشكل هذه الأساطير عالمًا مفردًا يجرى تحليله باعتباره كلا، ولم تعد الأساطير تعتبر وكأنها تولدت ببساطة من التعارضات، ولكنها باتت تُرى كتحولات في أساطير المجتمع نفسه أو المجتمعات المجاورة. وأن سلسلة التعارض والتوسط والتحولات لا توجد من ثم في أية أسطورة بذاتها، ولكنها تفرقت خلال عالم الأساطير، فربما تأسس تعارض في إحدى الأساطير، وتوسط أو تحول في أسطورة مجتمع بعيد.

ويجادل ليفي شتراوس بأن هذا التغير في المنظور هو ببساطة تغير من طريقة "الإحلال الركني الخاص" بالوحدة المعممة "إلى الخاص بنموذج الإحلال الاستبدالي" وهو تغير مبرر على أساس أن الأخير ملائم فقط في بداية التحليل. التغير إذن على أية حال ذو مغزى أكبر من ذلك، لأنه يتضمن أن التعارضات التي تسعى الأسطورة لحلها متضمنة في عالم الأساطير، الذي يقدم من ثم عالما مغلقا بالرغم من أن هذا العالم نفسه لا متناهٍ مادامت إمكانية تأسيس تحولات جديدة ممكنة هي أمر وارد دائما. لا يمثل عالم الأسطورة اذن سوى إعادة ترتيب ثابتة للحدود، ويمكن أن نجد خلف الأساطير بنية ثابتة تولدها. "إن نموها يمثل عملية مستمرة، بينما تظل بنيتها غير مستمرة"[١٩]

ويبدأ تحليل ميثولوجيات من أسطورة جرى اختيارها عشوائيًا ويتوسع تدريجيًا ليقدم المزيد والمزيد من الأساطير من ثقافات أكثر بعدا. وبقدر ما تقدم كل أسطورة جديدة، وتؤسس علاقات تحولات جديدة مع الأساطير التي جرى فحصها، يتعمق تحليل الأخيرة على نحو متصاعد.

وعلى الرغم من أن ليفي شتراوس يصر على أن نقطة الانطلاق ليست ذات امتياز، حتى وإن لم تكن اعتباطية، فإننا نجد في نهاية ميثولوجيات أن قسما من الأسطورة المشار إليها هو المحور الموضوعي لكل نظام الأساطير في شمال وجنوب أمريكا، وتبنى تدريجيًا صورة للنظام ككل حيث "توجد كل أسطورة إذا أخذت منفصلة كتطبيق محدود لنموذج يكشف عنها تدريجيًا بواسطة علاقات المعقولية التبادلية التي بدت بين عدة أساطير"[٢٠]

وحيث إن الأساطير تأتي من مجتمعات ذات بيئات مختلفة فإن هذه المجتمعات المختلفة سوف تستخدم "صورا" مختلفة لترميز ذات المفاهيم. ومن ثم تتحدد كل أسطورة بواسطة تحول مزدوج، أحدهما يحول المحتوى المفهومي لأسطورة أخرى، والآخر يأخذ في حسبانه الاختلافات البنيوية التحتية بين المجتمعات والذى يعني أن المفهوم نفسه قد جرى التعبير عنه بواسطة مواد مختلفة:

"وهكذا تشي كل طبعة من الأسطورة بأثر حتمية مزدوجة: أحدهما تربطها بطبعات أسبق متعاقبة أو بمجموعة من الطبعات الأجنبية، والآخرى تعمل بنوع من الطريقة المستعرضة، عبر تقييدات الأصل البنيوي التحتي الذي يفرض تعديلا لهذا العنصر أو ذاك إذ تتقوم النتيجة في إعادة تنظيم المنظومة لتحتوي هذه الاختلافات لضرورات نظام خارجي".[٢١]

وعلى ذلك فقد أعطيت الأساطير الآن تحليلا محايثا، الأمر الذي لم ينجز في تحليل عام ١٩٥٥ . فلم تعد الأساطير ترتبط بأي شيء خارجها، عدا السمات الموضوعية للعالم الذي أخذت منه أدوات تعبيرها.

"ليس للتحليل الميثولوجي ولا يمكن له أن يتخذ كغاية له كيف يفكر البشر ... إنني ... لا أزعم أنني قد بينت كيف يتعقل البشر الأساطير، وإنما بينت كيف تُتعقل الأساطير من خلال البشر، من دون وعي منهم".

"إذا ما طُرح سؤال الآن يتعلق بأي معنى نهائي تشير إليه هذه المعاني ذات الدلالية المتبادلة ... فإن الإجابة الوحيدة التي تتمخض عن هذه الدراسة هي أن الأسطورة تدل على العقل الذي ينشئها بتوظيف العالم الذي تشكل هي نفسها جزءا منه".[١١]

إن فكرة أن الأساطير هي بمثابة نتاج لتحولات أساطير أخرى تعيدنا إلى هذه الفرضيات الانتشارية عن الأمريكتين التي عني بها ليفي شتراوس طوال ممارسته المهنية، والتي قدمت الإلهام الأنثروبولوجي المباشر لبنيويته. رغم ان هذه الفرضيات تتبدى فقط في مقدمة "الإنسان عاريًا" إلا أنها حاضرة منذ بداية ميثولوجيات. ويقتصر التحليل في البداية على العلاقات بين مجتمعات أمازونية قليلة، وهكذا ترى ميثولوجيا البورورو كنتاج للتفاعل بين ميثولوجيا توبي وجية، وبمقدار ما يتطور ميثولوجيات تتسع لتغطي كامل القارة، وتستبعد إلى حد كبير المواصفات والتحفظات التي ربطها ليفي شتراوس في الماضي بتصوراته الانتشارية.

إن فكرة أننا نتعامل مع حقل أسطوري فسرت وحدته بالإشارة إلى الفرضية الانتشارية تؤدي بالطبع إلى البحث عن الأسطورة البدئية، التي أدعى ليفي شتراوس أنه كشفها في بعض الأساطير من أوريجون، التي ربما كانت بقايا الأسطورة الأصلية، أو التي ربما تمثل نزعة إلى الشمول في الحقل بمجمله، بيد أنها تقدم لنا مصادقة على التحليل الذي لم يكن متيسرًا لو أنه كان على ليفي شتراوس أن يعتمد فقط على مخطط لا واع مفترض باعتباره مولد عالم الأساطير.

حددت كل أسطورة في تحليل أوديب باعتبارها ملخصا لكل تنوعاتها، استهدفت حل تناقض نوعي، ومهما يكن من شيء فإن هناك مشكلة واحدة فقط تهيمن على ميثولوجيا القارة بأكملها الآن:

"ليست الأسطورة شيئا سوى مجهود لتصحيح أو لإخفاء عدم تجانسها التكويني".[١٢]

يحقق ميثولوجيات البرنامج البنيوي في إخضاع عالم الأسطورة لتحليل محايث حيث خصائص الأسطورة "لا تعبر عن شيء خارجا عنها"(٤١) ولم تعد الأسطورة ترى كنظام ثقافي مطور قابل للتفسير بلغة الوظائف الأيديولوجية المحددة ثقافيًا، ولكنها تعبر عن عمل لاوعي ما قبل ثقافي. تعبر الأسطورة عن قوانين العقل. إذا كان بمقدور ليفي شتراوس أن يبرهن على أن البنى التي أنتجها تحليله لها صلاحية موضوعية، لكان لدعواه بأنه قد اكتشف شيئا عن العقل بعض المصداقية، وحتى نقوّم نظرية الأسطورة فإنه من الضروري أولًا أن نبين بوضوح أكثر ماذا تتضمن النظرية.

إن الفرضية الأساسية لنظرية ليفي شتراوس المطورة عن الأسطورة بسيطة وواضحة: توظف الأساطير "العلامات" لتؤسس وتحول التعارضات، وتستنفذ قوة الأسطورة هذه معنى الأسطورة، وهكذا فإن المحتوى النوعي للأسطورة هو مسألة لا أهمية لها.

إن المهمة التحليلية الأولى هي تحديد موضوع التحليل، لنعين ما الذي ينبغي تفسيره، وما الذي لا ينبغي تفسيره بالتحليل، وعلينا في المحل الأول أن نحدد ما الأسطورة وما ليس بأسطورة؟ وليست هذه مسألة تجريبية وإنما مسألة نظرية. ولكنها أمر فشل ليفي شتراوس في أن يعالجة فشلا ذريعًا، ويبدو أن ليفي شتراوس يعتقد أن الأسطورة تقدم نفسها عبر السمات التجريبية للتحليل بصفتها كذلك، وهكذا يجري الاعتماد على حدس المحلل.

إذا فحصنا ممارسته على أية حال لبات من الواضح لنا أن الأسطورة محددة ببنيتها، وليس هذا مما يثير الدهشة، لأن تحليلا محايثًا يتطلب تحديدًا محايثًا للموضوع، وتحديد كهذا لا يشير ـ على سبيل المثال ـ للوظيفة الثقافية للأسطورة ولا للمفاهيم البدهية للأسطورة، إذ تتميز الحكايات الشعبية عن الأسطورة ببنيتها الأضعف، وتحل الأشكال الوصفية محل بنى التعارض بواسطة بني التكرار، وهكذا تتخذ شكلا تسلسليًا، والتاريخ مثل الأسطورة، لكنه يختلف في تكيفه مع الزمان، حيث إن الأساطير هي "أدوات لقمع الزمان" وهكذا تختلف في أن لها بنية غير قابلة للارتداد، وتميز الشعائر، التي ترتبط بوثوق بالأسطورة وفق التفسير الدوركايمي التقليدي بصرامة عن الأخيرة في ميثولوجيات، فاللغة الشفهية ترتبط بالأسطورة، إلى الحد الذي تعرف فيه الشعائر فقط باعتبارها شكلا للسلوك. وهنا تتضاد الأسطورة مع الشعائر على أساس بنيتها.

وهكذا يبدو أن ليفي شتراوس يحدد الأسطورة ضمنا بأنها تلك التي لها بنية الأسطورة، فإن كان يمكن أن نجد للموضوع محل البحث بنية من التعارضات المكررة، وتوسط، وتحولات،

فهو إذن أسطورة، ويقود هذا التعريف الضمني ليفي شتراوس لأن يقيم تقسيمًا حادًا بين الأساطير التي فحصها وتلك التي لها أبعاد تاريخية، إذ تتطلب الأخيرة " تحليلا بنيويًا محولا وخالصًا "هذا إذا كانت في الواقع قابلة لمثل هذا التحليل على الإطلاق"."" وعليه، فإن ليفي شتراوس ومن دون أن يعتبر الأسطورة كموضوع جاهز الصنع، فإنه يقدم تعريفا أصليا يقوده لتصنيف تفسيرات الأسطورة باعتبارها جزءًا من متن، بينما يستبعد ظواهر اعتبرت تقليديًا أسطورية.

إن تعريف الأسطورة، لا يستنفذ مشكلة تعريف المتن، إذ إن التقارير الإثنوجرافية التي لدينا لا يمكن الاعتماد عليها بأية حال. فضلا عن ذلك لم يأخذ ليفي شتراوس هذه التقارير كما هي كنقطة انطلاقه في ميثولوجيات ولكنه يلخص عادة هذه التقارير إلى حد بعيد قبل أن يُضمنها في نصه. وهكذا فإن الأسطورة قد نُقيت مرتين قبل أن تُدرج في المتن الذي يجرى تحليله: مرة من قبل الإثنوجرافي الذي انتقى ما اعتبره التفاصيل الجوهرية، ومرة من قبل ليفي شتراوس. ولكن حتى هذا المتن المنقى غير ملائم للتحليل، ولم يكن أمرا نادرًا أن يضطر ليفي شتراوس لأن يكمل أو يصوب النص حتى يسمح لتحليله بالانطلاق، وهذا التصويب والإكمال يجعل التحليل عرضة للدائرية.

مازال على المحلل بعد أن يتحدد المتن، أن يعين ما الذي سيقوم بتفسيره، إذ ينبغي على التحليل أن يكون شاملا وفقا لليفي شتراوس، ولا يمكن للتحليل أن يكون شاملا إلا في العلاقة بتعيين سمات الموضوع الذي يجري تفسيره، ولا يقدم ليفي شتراوس على سبيل المثال وسائل إعادة بناء نظام التسلسل في النص، ولا العلاقة النحوية بين الحدود، ولا العناصر المعجمية التي يجري التعبير من خلالها عن المفاهيم. لقد اعتبرت مظاهر الأسطورة هذه وكأنها عارضة تمامًا ومن ثم ليست قسمًا من التفسير، وكل ما يلزم تفسيره هو بنية الأسطورة والعلاقة القائمة بين الحدود، وعليه، ردا على نقد ريكور بأن ليفي شتراوس يركز على "تركيب" الأسطورة على حساب "دلالتها" يشير ليفي شتروا س إلى أن:

"بقدر ما أرى فليس هناك خيار كهذا لأن الثورة الفونولوجية تحتوي على اكتشاف أن المعنى هو دائما نتيجة ربط للعناصر غير الدالة في حد ذاتها ومن وجهة نظري فإن المعنى قابل دائما للاختزال، بمعنى آخر، خلف كل معنى هناك لا معنى، بينما العكس غير قائم، وبقدر ما أرى الدلالة دائما ظاهرياتية"."(١١)"

إنه ـ من ثم ـ التأكيد النظري بأن معنى الأسطورة مستنفذ في العلاقات الشكلية بين أجزائها ويكمن في أساس عزل وتطابق موضوع تحليل الأسطورة كجسم من النصوص التي لها نوع خاص من البنية، وضمن هذه النصوص، باعتبار العلاقات الشكلية المتضمنة فيها، ويرتكز التأكيد ذاته على ادعاء معين حول طبيعة العقل وطبيعة المعنى الذي لم يفحص، ولكنه نقطة انطلاق قبلية للتحليل، وعلى ذلك لا يثمر التحليل في اكتشاف الطابع البنيوي للمعنى مادام هذا الطابع البنيوي قد افترض سلفًا كأساس يركز الانتباه فقط على السمات البنيوية للموضوع.

بعد أن جرى تحديد موضوع التحليل باعتباره العلاقات الشكلية التي تتضمنها الأسطورة، ما زلنا نتطلب بعض المبادئ النظرية التي سوف تساعدنا في التعرف على هذه العلاقات، وعلينا في المحل الأول أن نكتشف ما الذي تؤديه هذه العلاقات كما رأينا في تحليل أوديب، فإن عنصر الأسطورة هو وحدة تكوين الأسطورة التي تقيم علاقة بين فاعل ووظيفة في جملة من النص. وترتبط عندئذ هذه الوحدات تعارضيًا، وفي ميثولوجيات توقف الفاعل عن أن يكون جزءا من وحدات تكوين الأسطورة، واختزل الأخير إلى محمول ومن ثم فإن العنصر هو "العلامة" التي حددت في الفكر الوحشي كاتحاد بين مفهوم وصورة، فالصورة هي وسيلة التعبير عن المفهوم الذي يدخل في تعارضات وتحولات الأسطورة.

وهذا المحمول ـ فضلا عن ذلك ـ ليس هو نفسه جزءا من النص، كما كان الحال في تحليل أوديب ولكنه اكتشف كامنا خلف الصورة. ومرة أخرى تقود ليفي شتراوس تجريبيته ببساطة لأن يؤكد أن هذا هو عنصر الفكر الأسطوري، وليس هناك من تفسير واضح لأسس مثل هذا التأكيد.

يوجد عنصر الأسطورة فقط في سياق التعارضات التي يدخلها. وعلى ذلك فإن مسألة تطابق القيمة الأسطورية لعناصر نوعية، هي مسألة تطابق التعارضات المكونة للأسطورة.

وقبل أن نتمكن من تحديد التعارضات علينا أن نحدد ما الذي يمكن أن نعده تعارضًا، إذ يتبدى في هذه المرحلة بوضوح طابع التحليل الاعتباطي وشكليته القصوى، وقد تطورت الأسطورة في تحليل أوديب على أساس التناقض، وفي ميثولوجيات فإن عنصر الأسطورة مفهوم وليس عقيدة، وهكذا لا يمكن للتعارضات أن تتخذ شكل تناقضات، كما لا تتخذ التعارضات شكل نقائض منطقية يمكن أن تؤدي لتناقضات إذا ما اكتشفت موضوعات ذات محمولات متناقضة، بمعنى آخر لا تتخذ التعارضات شكل هـ / ولا هـ ولكنها تتخذ شكل هـ / و.

وللأسف لا يقوم ليڤي شتراوس بالتمييز الأساسي بين المفاهيم ذات العلاقة الثنائية، والتعارض الثنائي، والتناقض الثنائي. وكما أشارت مكاريوس:

"إن التعارضات الثنائية... التي يكشفها البنيويون تغطي الحقل بكامله من التعارض التناقضي حتى أكثر التعارضات هشاشة واعتباطية التي يمكن أن يرسمها خيال جامح".(٧٧)

يبدو أن الأسطورة تتطور نتيجة لإدخال الانقطاع إلى عالم متصل تأثر بمولد الثقافة ويقدم مولد الثقافة معنى للعالم بتأسيس نظام للعلامات، ولكن على حساب تميز أجزاء العالم عن بعضها الآخر فحسب، وهكذا يهدد الوحدة الأساسية للعالم، ولذا يربط الفكر السحري ـ على سبيل المثال ـ بين الدخان والسحب لأنه يفترض ذهنيًّا تطابقا بينهما كسره عدم الاتصال الضمني في عملية التصور، وإذ يبحث الفكر العلمي عن الهوية بالإشارة إلى خصائص أكثر جوهرية للدخان والسحب، يبحث الفكر السحري عن الهوية بافتراض علاقة رمزية بدلا من علاقة واقعية. وذلك بسبب حقيقة أن الخصائص "الأولية" غالبا ما ترتبط بخصائص "ثانوية" إلى الحد الذي يمكن للفكر "البدائي" فيه أن يستبق دائما نتائج العلم.

وهكذا فإن الفكر الرمزي يهدف إلى إعادة الوحدة إلى عالم جرى التمييز بينه بواسطة الذهن.

"ترتكز كل العمليات السحرية على استعادة وحدة تكون ... لا واعية أو بقدر أقل إكتمالا أكثر من العمليات نفسها "(٧٨)

يجرى تحقيق هذه الوحدة ستاتيكيًّا في التصنيف، وديناميكيًّا في الأسطورة والسحر. وقد جرى التعبير بوضوح عن وجهة نظر مشابهة جدًّا في "الإنسان عاريًا":

"تحققنا عبر هذا الجزء الأخير من أن بضع مئات من القصص، التي تختلف عن بعضها البعض بوضوح، وكل منها معقدة في حد ذاتها، تنطلق من سلسلة من تقريرات مترابطة: هناك السماء، وهنا الأرض، وما بين السلسلتين المترابطتين لا يمكن تصوره، ونتيجة لذلك فإن حضور هذا الشيء السماوي في الأرض وهو النار يحتوي على سر، وأخيرا، منذ اللحظة التي توجد فيها الآن النار السماوية هنا تحت في شكل موقد منزلي لا بد أن واحدًا كان عليه أن يذهب من الأرض إلى السماء من أجل أن يجدها".(٧٩)

وهكذا، فإن الأسطورة تحاول أن توفق بين التنوع والوحدة بتوسيط وتحويل "التعارضات" التي أقيمت على أساس الاختلافات.

فإذا ما قبلنا مؤقتًا أن عنصر الأسطورة قد جرى تحديده بصواب، فإن علينا أن نسأل بعد ذلك كيف اكتشفت فعلا التعارضات القائمة.

وبالرغم من أن ليڤي شتراوس يشير إلى أدوات الاستبدال، والى التبادل، والإحلال، فإن هذه الصورة لا يمكن أن تكتشف القيمة الرمزية للعناصر المتعارضة.

إن القيام بالتبادل والإحلال يمكن أن يعين لنا السياقات التي يمكن أن تجري فيها أشكال خصوصية معقولة في إطار معين ويمكنها أن تؤسس أشكالا معينة يمكن أن تجرى في سياق معطى ولكنها على أية حال لا يمكن أن تؤسس القيمة الرمزية للشكل، ليس على الأقل بسبب أن الشكل نفسه له معانٍ مختلفة في سياقات مختلفة اعتمادا على الوظيفة التي خوله إياه القانون الذي يحكم هذا السياق. وعلى ذلك فإن معنى تعارض ما يمكن أن يؤسس فقط حالما نعين الشفرة التي تصلح لإعطاء معنى له.

وهكذا: "إن معانيها يمكن أن تكون معانٍ "موضعية" فقط، ويتبع ذلك أنها لا يمكن أن تكون في متناولنا في الأساطير نفسها، ولكن فقط من خلال الإشارة إلى السياق الإثنوجرافي، أي، إلى ما نعرفه عن نمط الحياة والتقنية، والشعائر، والتنظيم الاجتماعي للمجتمعات التي نرغب في تحليل أساطيرها"[٣٠]

سوف يبدو أنه بالذهاب إلى ما وراء الأسطورة لاكتشاف التعارضات، سيكون المشروع البنيوي مهددًا، لأن علينا أن ننظر إلى ما وراء الأسطورة إلى الثقافة من أجل مبدأها الأساسي، ونتجنب هذه المشكلة فقط باكتشاف التعارض في العقل اللاواعي، ولا يمكن أن يكتشف معناها بالإشارة إلى المعتقدات المتمفصلة بوعي للثقافة المؤسطرة، أكثر مما يمكن اكتشافها بالإشارة إلى تمثيلاتنا الواعية:

"الوعي هو العدو السري لعلوم الإنسان في جانبين، أولا: بسبب أن الوعي العفوي محايث في موضوع الملاحظة، وثانيًا: بسبب الوعي الانعكاسي (وعي الوعي) لدى العالم".[٣١]

وقد أبرز ليڤي شتراوس على نحو متزايد وبعيدا عن أن يفحص الكوسمولوجيا وجهة النظر التي تفيد بأن التعارضات هي ما قبل مفهومية، مشتقة من الطبيعة أو من الآليات الطبيعية للإدراك الحسي.

"كل شيء يحدث كما لو أنه على الرغم من أن بعض الحيوانات كانت أكثر إستعدادًا من

غيرها لتشغل هذا الدور، سواء بفضل مظهر لافت لسلوكها، أو بفضل نزوع يمكن أيضًا أن يكون طبيعيًّا، يدرك الفكر الإنساني على نحو أسرع وأبسط خصائص النمط المحدد، ويصل كلاهما إلى الشيء نفسه، أضف إلى ذلك، ما دامت لا توجد هناك خاصية لافتة في حد ذاتها، وأنه تحليل إدراكي ... الذي ... يمنح معنى للظواهر ويشكلها باعتبارها موضوعات".[32]

ويستكمل هذا التطوير تذويب الثقافة في الطبيعة، لأنه حتى العمليات المفهومية للثقافة هي الآن ببساطة تعبير عن آلية طبيعية. الثقافة الآن هي "مضاعفة صناعية للآليات التي وجدت سلفًا".[33]

ويمكن تأسيس معنى التعارض فقط بفحص مضمون الحدود ذاتها، ويكرس ليفي شتراوس انتباهًا عظيمًا للمحيط البيئي للثقافات التي يبحثها، وبالأحرى انتباهًا أقل للسمات البنيوية الاجتماعية، من أجل، أن يكتشف الارتباط الموضوعي الذي يمكن أن يقدم الأساس للتعارضات الرمزية، وبهذه الطريقة تكتشف التعارضات من دون الاضطرار للإحالة إلى المعتقدات الواعية للثقافة موضوع البحث.

وحين نتذكر كيف أن مصطلح التعارض، قد حدد باتساع فإننا نواجه مباشرة مشكلة الاعتباطية. يمكن للأسطورة أن تفرز أي عدد كبير من الخصائص التي ترتبط بموضوع معين وأن تعارض هذا الموضوع بأي موضوع آخر، في الأسطورة نفسها أو حتى في غيرها، وعلى ذلك، فإن كل موضوع يظهر في الأسطورة يمكن ربطه بأي موضوع آخر ضمن عالم الأسطورة وداخل "تعارض ثنائي" لأن اختلافًا مفردًا كافٍ لتأسيس تعارض، وحين نتذكر أيضًا أن المعلومات الإثنوجرافية هزيلة، فإن الإدراج فيها ضروري على الأغلب، وحين نتذكر أيضًا أن التعارضات قد جرى التعبير عنها على مستوى غاية في التجريد، فإن شكوكنا تزداد فحسب.

ويقدم ليفي شتراوس ضمانًا منهجيًّا يجب أن يحد من اعتباطية التحليل، ويمكن للملاحظة الإثنوجرافية أن تقدم، "نقدًا خارجيًّا"[34] ما دام ربط المفهوم مع نوعية معقولة ليس اعتباطيًّا وإنما يجب أن يؤسس في العالم الموضوعي.

ومهما يكن من شيء، فإن هذا الضمان قد تزعزع بشكل لاحق بتقديم مفهوم "الاستنباط المتعالي على الخبرة" الذي تنسب فيه الخصائص إلى موضوع على أساس من "الضرورة المنطقية" لتأمين اتساق الارتباطات المؤسسة بواسطة "الاستنباط التجريبي" بالاستناد على الأحكام التجريبية، وبهذه الطريقة تخلق الأسطورة بشكل متلاحق قيما رمزية جديدة من أجل أن تحافظ على تماسكها.[35]

ويميل الناقد غير الموقر إلى الشك في أن هذه "الضرورة المنطقية" ناجمة عن تحليل ناقص وليست ناجمة عن نقص في الأسطورة، ويتأكد مثل هذا الشك حين نتذكر قانونًا منهجيًا آخر، وهو أن مظهر التناقض لا يشير إلى خطأ التحليل، ولكنه "يثبت بالأحرى أن التحليل لم يتعمق بما فيه الكفاية وأن هناك سمات خاصة مميزة قد أفلتت من الاختبار".[٣٦] إن تقديم "الاستنباط المتعالي" نتيجة لذلك يجعل من الممكن استبقاء تحليل لا يمكن تدعيمه، أو يتناقض حتى مع الملاحظة الإثنوجرافية.

يفترض أن تطابق التعارضات يحمى من الاعتباطية لأن التعارضات لا توجد في عزلة وإنما يرتبط أحدها بالآخر عن طريق التحولات. إن الأسطورة تأخذ تعارضًا واحدًا، ثم تولد آخر عبر التحول المتعاقب.

"حتى يمكن للأسطورة أن تتولد بالفكر، وحتى تولد بدورها أساطير أخرى، فإنه من الضروري والكافي لتعارض أولي أن يدخل في التجربة حتى يترتب على ذلك تولد تعارضات أخرى بدورها".[٣٧]

ويلاحظ ريتشارد بتفاؤل: "إن تطبيق "المبادئ التي تخدم كأساس للتحليل البنيوي" (١٩٥٨ أ، ص ٢٣٣) لا يبدو أنه يضمن مطلقا كون الأسطورة لم تقسر على أن تستجيب للأفكار القبلية للمحلل.

على أية حال إن تكوين المجموعات النموذجية الارشادية، من عدد محدود وإن كان يحتوى على علاقات متعددة، على أساس سلسلة من الوحدات المعممة يقلل المخاطرة.[٣٨]

مهما يكن من أمر، فإن المخاطرة ستنقص فقط إذا لم تكن التحولات بدورها اعتباطية. ولسوء الحظ فإن ما يصدق على التعارضات يصدق سواء بسواء على التحولات، إذ توجد الأخيرة بسهولة مثلها مثل الأولى.

يستعمل ليفي شتراوس مصطلح "التحولات" باتساع شديد مشيرا إلى علاقات التحول عندما يمكن ربط الأساطير الواحدة بالأخرى. ويوجد أبسط شكل للتحول حينما تتشارك أسطورتان في عنصر عام، وحينما يدعى أن هناك اختلافا أو اثنين مترابطان. وسوف يكون مدهشا للغاية ألا نستطيع اكتشاف علاقات التحول هذه.

فضلا عن ذلك فإن علاقات التحول لا تؤسس أبدا قبل أن تكون الأسطورة قد فسرت

وأفقرت إلى حد معين، وغالبا إلى حد بعيد جدًّا. لقد حللت آر. و ال مكاريوس هذه المجموعة المفترضة من الأساطير، الأسطورة ٧ ـ ١٢، الأسطورة ١٤ والأسطورة ٢٧٣، التي نوقشت في كتاب "من العسل إلى الرماد" لقد بيّنا أنه كان على ليفي شتراوس أن يشوه ويعدل الأساطير بفظاعة بالغة حتى يؤسس دائرة مفترضة من التحولات. لقد بين ماى بورى لويس تداولية دائرية أخرى مفترضة."[٩]

بالرغم من أن هناك بعض المجموعات التي تبدو أكثر ارتباطا على نحو معقول (على سبيل المثال الأسطورة ٢٣ ـ ٢٤ والأسطورة ٢٦، والأسطورة ٥٥ والأساطير من ٧ ـ ١٢، من ١٥ ـ ١٦ والأسطورة ٢٠، والأساطير ١٨٨، ١٨٩، ١٩١)، إلا أن ليفي شتراوس يبدو في حالات أخرى وكانه يستحضر التحولات من لا شيء من أجل أن يكمل تحليله (على سبيل المثال في كتاب النيئ والمطبوخ ص ٦٤، ١١٨).

ولأن ليفي شتراوس يصر على أن الأسطورة هي نتاج لا وعي ليس لدى المحلل أية وسيلة للوصول إليه الا من خلال الأسطورة، لا يملك المحلل الوسائل التي تمكنه من اكتشاف ماهي العناصر وما ليس بعناصر، وما هي تعارضات وتحولات الأسطورة. لا توجد من ثم الوسائل التي تبين عما إذا كانت مفترضات المحلل في الحقيقة تتعلق بالأسطورة، أو هي ببساطة من خلقه أو خلقها. أضف إلى ذلك أن مصطلحي تعارض وتحول يطبقان بإطلاق شديد لدرجة أن البنى التي تكشف يمكن كشفها في أي مكان، وعلى ذلك ليس هناك من وسيلة لاكتشاف ما إذا كان المتن موضع البحث مولد أو غير مولد بواسطة الآليات البنيوية من النوع الذي أشرنا إليه. وربما يمكن تخيل أن هذا هو الحال أي أنها متشكلة البنى لأقصى حد، ولكن لا توجد على الإطلاق أية وسيلة لاكتشاف ذلك، أخيرا، لا يوجد هناك أي تبرير كان لاستنتاج أن البنى التي جرى كشفها يمكن أن تخبرنا بأي شيء عن العقل.

لابد وأن تكون النتيجة التي ننتهي إليها هي أن تحليل الأسطورة الذي يقدمه ليفي شتراوس هو بالضرورة اعتباطي، وليس معنى هذا القول بالضرورة أن التعارضات ليس لها بعض الوجود الموضوعي، ولكن، "المشكلة هي الحسم بينها وتحديد دلالة أي منها"[١٠] ومادامت لا توجد هناك وسيلة يمكن بها لليفي شتراوس أن يجعل تحليله مسوغًا، فإن التعارضات التي يكشفها يمكن أن تأتي فقط من عقله الخاص، وكما يلاحظ ويلدون فإن كل "الكيانات المادية" و"العلاقات المادية" التي يوظفها تأتي للتحليل محددة سلفا،[١١] وليفي شتراوس هذا الذي

حددها، فإذا كان المعنى يحال إلى اللاوعي، فليست هناك وسائل لاستعادة هذا المعنى، ويشتق التفسير بدلا من ذلك من "الإدراك الجمالي، وشكل عقلي معين من حدس المحلل"

"ينتج في العقل أحيانا نوع من الإلهام يمكن الوعي به حتى إننا ندرك فجأة من ضمن شيء ما ما أدركناه حتى وقتها من الخارج"(١١)

إن الجدال بأن التحليل البنيوي للأسطورة، كما مارسه ليفي شتراوس، يقدم تفسيرًا اعتباطيًا، مفروض من المحلل قد صُور بأفضل شكل ممكن بالإشارة إلى التعارض الذي يعتبره ليفي شتراوس المكون لكل الفكر "البدائي" الذي يتوسط بين الطبيعة والثقافة.

وبالرغم من الأهمية الجوهرية للتعارض بين الطبيعة والثقافة، فإن ليفي شتراوس بإصراره على الأساس اللاواعي للمعنى، غير قادر على أن يثبت أن لهذا التعارض في الحقيقة أهمية، أو أنه حاضر حتى في فكر الشعب الذي يدرسه.

ويفترض أن الطوطمية تعارض سلاسل طبيعية، بسلاسل اجتماعية، مع أن الطواطم ليست بأية حال أو بالضرورة كيانات طبيعية. تحلل الطائفة المغلقة بالمثل باعتبارها مؤسسة على التعارض بين الطبيعة والثقافة، وبالرغم من أن دومون، في تحليل بنيوي يجادل بأن، التعارض المفهومي الذي يحكم نظام الطوائف هو الذي يتوسط بين المقدس والمدنس(١٢) وتذهب لورا مكاريوس بعيدا إلى الحد الذي تجادل فيه بأن "النقيض" الذي يفصل ويعارض كلا من المجتمع والطبيعية الواحد بالآخر هو أمر غريب جذريًا على الفكر البدائي(١٣) وتفحص مكاريوس تحليلا للأساطير الجورجية قام به ج. شاراشيديز المؤسس على تعارض الثقافة / الطبيعة. وهي تجادل بإقناع شديد بأن تقديم التعارض هذا يشوه المفهوم الطبيعي، وهي تبين في الواقع أن التعارض الأساسي يقوم بين احترام المحظورات التي تشكل أساس المجتمع، وبين انتهاك هذه المحظورات.

كما تشير إلى ذلك مكاريوس، وكما نجد مرارا، فإن التعارض المفترض بين الطبيعة والثقافة يهيمن على فكر ليفي شتراوس أكثر مما يهيمن على فكر الشعوب التي يدرسها. إن التراجيديا التي تواجه ليفي شتراوس هي أننا قد فقدنا احترامنا للطبيعة، ونزعنا أنفسنا منها، ولسنا مستعدين للعيش في ظل حكمها، وقد كانت النتيجة أننا قد وصلنا إلى أن نهيمن على الطبيعة وأن ننتهك أحكامها. إن "البدائي" هو من يستمر في العيش بتناغم مع الطبيعة، مؤسسًا أنظمة من التبادلية بالتوافق مع ما تمليه الطبيعة الإنسانية، ناسجًا الأساطير بإرشاد اللاوعي الطبيعي، وإن دور

تعارض الطبيعة / الثقافة في تحليل ليڤي شتراوس يكشف بوضوح كما يمكن لأي شيء آخر أن المعنى الذي يفرضه على الأساطير ليس موجودا بالمرة في لاوعي "البدائي" غير القابل للاختراق، وإنما يشتق بالأحرى من الفلسفة التي طورها ليڤي شتراوس لنفسه.

(٤) الوضعية والشكلية

بعد أن نظرنا في تحليل ليڤي شتراوس البنيوي للأسطورة وصلنا إلى النتيجة نفسها التي وصلنا إليها حين نظرنا في لسانيات تشومسكي البنيوية، وفي كلتا الحالتين نواجه المقاربة الوضعية للظواهر الثقافية التي تهدف إلى قطع الموضوع الثقافي عن أي تقدير ذاتي ومعاملته حصرا باعتباره موضوعًا خارجيًا خاملا مما يقود إلى تحليل اعتباطي، وفي هذا الصدد لا توجد وسائل لتحديد إن كانت الخصائص التي حُددت كخصائص للموضوع هي في الحقيقة كذلك، وهي من ثم شكلية، وفي هذا الصدد فإن أي اعتبار للمحتوى الذي يشير إلى ما وراء العلاقات الشكلية الداخلية في الموضوع مستبعد ليس استنادا على أي أسس نظرية مبدئية، وإنما على أساس قرار منهجي اعتباطي لاستبعاد اعتبار الروابط العرضية الخارجية.

إن اكتشاف أن الموضوع يمكن أن يُختزل إلى بنية شكلية كامن سلفًا في القرار المنهجي لتحديد الموضوع بواسطة بنيته (بالنسبة لتشومسكي اللغة هي أي شيء يتخذ شكل بنية اللغة، والأسطورة عند ليڤي شتراوس هي أي شيء يتخذ شكل أسطورة) بينما عزل الموضوع عن أية بيئة يكون له فيها معنى ضمنها يحرم البنية المكتشفة من أية دلالة، وحيث إن لتحليل شومسكي للغة فضيلة الصرامة، ومن ثم فإن له بعض الاستعمال العلمي، لا يملك تحليل ليڤي شتراوس للأسطورة مثل هذا المظهر المحدود.

وينكر ليڤي شتراوس نفسه تهمة الشكلية، ولكنه يفعل ذلك باختزال محتوى الأسطورة إلى شكلها:

"ينتقل الواقع من المحتوى ناحية الشكل، أو بشكل أكثر تحديدا، نحو طريقة جديدة في إدراك المحتوى الذى، من دون تجاهله أو إفقاره، يترجمه إلى حدود بنيوية"(٥).

يستبعد هذا الاختزال من الاعتبار ما يبدو لأغلب الناس أجزاء جوهرية من الأسطورة، والمظهر شديد الوضوح لهذا الاختزال هو أن تستبعد من الاعتبار البنية الوصفية للأسطورة، ومن ثم بُعدها الزماني، وعلى ذلك، فإن "التحليل البنيوي لا يمكن إلا أن يكشف الأساطير باعتبارها لا زمانية".(٦)

باختزال الأساطير إلى بنيتها الشكلية بالأمر القسري، فإن ليفي شتراوس قادر حقًا على اختزال "المعنى إلى لا معنى" ولكنه بقيامه بذلك فإنه يستبعد من الاعتبار ببساطة مظاهر الأسطورة ذات المعنى، وهكذا لا يقدم ليفي شتراوس تحليلا موضوعيًا للمعنى، وإنما يحلل ببساطة كل المعاني الخاصة باختزال كل الأساطير إلى بنية شكلية. "إلى تمثل مجرد يطمس جميع سماتها النوعية".(٣٧) في تجريده من كل معنى خاص، في تراجعه إلى أعماق لاوعيه الشكلي يتراجع ليفي شتراوس إلى عالم الصمت، إلى عالم اللامعنى، عالم عدم الاتصال، أو اللاتبادلية. وهكذا فإنه يذيب الثقافة رجوعًا في الطبيعة.

لقد عدنا الآن إلى نقطة الانطلاق مرة أخرى لا لنبحث فهم الأسطورة بل إلى الأسطورة بهدف فهم الطبيعة الإنسانية، ليس بهدف فهم هذا الإنسان أو ذاك، ولكن بهدف فهم ما هو عام أشارك فيه كل البشر، ويمثل ميثولوجيات محاولة أخرى لرد كل الاختلافات، كل الثقافة ، كل التاريخ، كل التجربة، إلى بنية شكلية لاواعية، يفترض أنها مرتكز إنسانيتنا.إن محاولة ليفي شتراوس لاختزال معنى الأسطورة إلى لاوعي ما قبل ثقافي موضوعي يؤدى إلى انحلال كل المعنى، ولكن هذا هو المعنى الذي تخص به الأسطورة ليفي شتراوس: إن ميثولوجيات هو محاولة لتفسير عالم الأساطير في ضوء فلسفة ليفي شتراوس الإنسانية البنيوية المميزة. والى هذه الفلسفة ينبغي أن نتوجه الآن.

الفصل التاسع

الفلسفة الإنسانية البنيوية

برهنت في الفصول السابقة على أن ليفي شتراوس قد دخل حقل الأنثروبولوجيا من أجل أن يطور فلسفة إنسانية جديدة، وقد برهنت إضافة إلى ذلك أنها كانت تلك الفلسفة التي عبر عنها في دراساته للقرابة والفكر الأسطوري. ولا يخبرنا ليفي شتراوس في هذه الدراسات الخاصة بشيء عن القرابة أو الأسطورة، عن الثقافات أو المجتمعات التي لا تعرف الكتابة (الأمية). إنه يخبرنا بنظريته عن العقل ويقدم تفسيرًا لأنظمة القرابة والأسطورة في ضوء هذه النظرية.

لقد آن الأوان لنتمعن عن قرب في الفلسفة الإنسانية التي طورها ليفي شتراوس والتي تقدم (الأساس) العقلاني لكل أعماله. وحين أقوم بذلك فإنني أريد أن ألتقط فكرة رئيسية قدمت في الفصلين الأولين، وهي الخاصة بتكامل البنيوية والظاهرياتية، وسوف أقوم بذلك من خلال مناقشة الجدل بين ليفي شتراوس وسارتر الذي أعقب نشر كتاب سارتر "نقد العقل الجدلي".

إن طموح ليفي شتراوس هو أن يكتشف الجوهر الإنساني باعتباره القاسم المشترك، الطابع الشامل، لكل مجتمع، وهذا هو الذي يقوده إلى أن ينفصل عن كل محتوى ثقافي نوعي وأن يركز تحليله على الأشكال الاجتماعية. ففي نظرية القرابة فإن العام هو شمولية العلاقة الاجتماعية، وفي نظرية الأسطورة فإنها شمولية مبدأ التعارض. والقدرة العقلية الشاملة التي تجعل الثقافة والمجتمع ممكنين هي القدرة على تعلم الربط والتفكير علائقيًّا، القدرة على صنع تمايزات ثنائية، وقد تبدت هذه القدرة لليفي شتراوس، من خلال الفونولوجيا التي طورها رومان ياكوبسون.

إن هذه القدرة العقلية الشاملة بالنسبة إلى ليفي شتراوس لها أساس طبيعي، وانبثاقها هو انبثاق للثقافة، ولكنها تنبثق على أساس من التغير الطبيعي. ومن ثم فالعلاقة بين الطبيعة والثقافة مركزية بالنسبة إلى فلسفة ليفي شتراوس الإنسانية.

اعتبر ليفي شتراوس الطبيعة والثقافة في عمله الأسبق بمثابة نظامين متميزين تماما، ولكن هذه النظرة الثنائية كان يتعذر الدفاع عنها فلسفيًّا. فما دام يرفض المثالية، فإن الحل الوحيد هو اختزال الثقافة إلى الطبيعة، وعلى ذلك، ففى عمله التالي، انتهى ليفي شتراوس إلى أن يجادل بأن التمييز بين النظامين هو "ذو أهمية منهجية أولية" حتى يعتبر بمثابة "خلق اصطناعي للثقافة"[1].

هذه المادية هي تكملة جوهرية لكانطية ليفي شتراوس، وهو نفسه يدرك ذلك: "فقط إذا كان يمكن ربطها (التقييدات العقلية·س. ك) حتى على نحو غير مباشر بالشروط البادية في تشريح الإنسان ووظائف أعضائه، فهل سنكون قادرين على تجاوز التهديد بالارتداد إلى نوع من الثنائية الفلسفية"، ومن ثم فإن ليفي شتراوس مصيب في الإصرار على الاحتفاظ بتركيبه التناقضي للفلسفات: "يحصي بول ريكور على الأقل ثلاث فلسفات متداخلة في أساس مؤلفي: فلسفة نقدية من دون ذات متعالية، مادية بيولوجية، ومادية ممارسة "praxis" باعتبارها وسيطا بين البنائين التحتي والفوقي. حسنا افترض وجود هذه التناقضات، وهي لا تزعجني."[٣]

يحتوى "البنى الأولية" بالفعل على جوهر فلسفة ليفي شتراوس في فكرتها الأولية الموجهة عن الانتقال من الطبيعة للثقافة، ولقد كشف "البنى الأولية" مجتمعات بدائية كانت قد طورت بنى اجتماعية معقدة للغاية، مستجيبة، وفقا لليفي شتراوس، لحاجة إلى التبادلية، التي كانت في الوقت نفسه حاجة طبيعية وشرط إمكان المجتمع. التضاد بين المجتمعات البدائية ومجتمعاتنا قد برز بالفعل، ولقد أبان المجتمع الأوروبي أنه غير قادر على أن يعيش حسب قاعدة الآخر، وقد هجر التبادلية، وأدار ظهره للطبيعة، ولا بد أن قدره المحتوم الهلاك، وهذه هي الأفكار الرئيسية التي طورها ليفي شتراوس في مؤلفاته التالية، إما إيجابيًا وعلى نحو مباشر أو سلبيًا من خلال إطرائه لعالم "البدائي" المفترض تناغمه.

ان اكتشاف اللسانيات البنيوية على إثر "البنى الأولية" كان اكتشاف نظرية أكثر ملاءمة للاوعي الذي يمكن أن يقدم الأساس، لفلسفة إنسانية شاملة عقلية، ومن ثم عقلانية؛ وقد أزاح الاكتشاف أيضًا مفهوم التبادلية من مركز الصدارة، لتصبح التبادلية نتاجًا للطابع الرمزي للواقعة الاجتماعية، والرمزي ذاته مستبطن من خلال القدرة على تشكيل بنى اللاوعي، المفترض أن يكشف بواسطة اللسانيات البنيوية.

إن هذا اللاوعي الشكلي الخالص هو شامل ولا زماني، سابق على التجربة الذاتية وعلى المشروطية الزمانية لتلك التجربة، ويقدم مفهوم اللاوعي الأساس لكل من تحليل الفكر الرمزي، الذي بلغ ذروته في ميثولوجيات، وللفلسفة الإنسانية التي طورت بشكل واسع في مؤلفين خصصا على التوالي إلى موس (اي. م ١٩٥٠) ولروسو (ج. ج. روسو ١٩٩٢)، ومتضمن في المدارات الحزينة الذي يقدم تعبيره الأكثر إقناعا.

تملي شمولية اللاوعي أن يكون نقطة الانطلاق وأساس الإثبات للتفسير السوسيولوجي. وباعتباره عماد القدرة الرمزية فإنه يعزز العلاقة الرمزية بين الذات والآخر، مقدمًا أرضية

مشتركة، إذ يمكن أن يلتقي الاثنان، ومن ثم إمكان المجتمع، وأخيرًا، حيث إن الطابع الشمولي والطبيعي يحدد إنسانيتنا، فإن اللاوعي الشكلي يقدم المعنى النهائي للوجود الإنساني، والوسائل لنقد المجتمع باسم إنسانيتنا المتأصلة.

١ ـ فلسفة ليفي شتراوس الإنسانية

في مقدمته لمؤلف موس "السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا"، يجادل ليفي شتراوس بأن اللاوعي يقدم نقطة الاتصال بين الاجتماعي والنفسي، وتلك الحجة هي أساس نظرية يصر ليفي شتراوس على انها ذات نزعة عقلية من دون الوقوع في أخطاء النزعة السيكولوجية.

فلا يمكن أن يختزل الاجتماعي إلى مسألة سيكولوجية الفرد؛ فالفرد لا يحيا خارج المجتمع لأن السمة المحددة للإنسانية هي قدرتها الرمزية، والنظام الرمزي هو دائمًا نظام اجتماعي. إنه فقط من خلال عضوية المجتمع يمكن أن يكون سلوك الفرد رمزيًا، ومن ثم إنسانيًا، ولا يمكن أن تكون النتيجة سوى أن كلا من النزعة السيكولوجية والنزعة الفسيولوجية ينبغي أن نرفضهما، حيث إن الاجتماعي والنفسي متلازمان.

"إن النظامين ليسا علاقة سبب ونتيجة الواحد منهما بالآخر ولكن الصياغة السيكولوجية هي ترجمة فحسب، على مستوى نفسية الفرد، لبنية سيكولوجية حقيقية"[٣]

إنه اللاوعي الذي يخدم في أن يربط معا الفردي والاجتماعي، لأن اللاوعي هو الذي يملك كلا من موضوعية الاجتماعي وذاتية النفسي، فالاجتماعي هو نفسية موضوعية، ومن ثم ظاهرة لاواعية. اللاوعي هو "الحد المتوسط بين الذات والآخر"[٤]

هذه النظرية الخاصة بالعلاقة بين النفسي والاجتماعي لها شأن عظيم في حد ذاتها. فعلى أساس هذه النظرية يصوغ ليفي شتراوس نظرية في الشامانية والعصاب[٥]، وهدف ليفي شتراوس أن يبين أن السلوك غير السوي يعتمد على رمزية المجتمع، وليس على رمزية فردية، ومن ثم فحتى النشاط السيكولوجي الخصوصي الأشد وضوحًا له أصل اجتماعي. ويقدم هذا رابطة بين الأسطورة الفردية للعصابي والأسطورة المنتجة اجتماعيًا الخاصة بالشامان.

لقد لوحظ التماثل بين الشامانية والعصاب مرارا، وعلى أية حال فمن الواضح أن الشامانية ليست ببساطة متطابقة مع العصاب، على الأقل بسبب أن الشامان مندمج في الاتفاق الاجتماعي، بينما العصابي مستبعد منه، أضف إلى ذلك أن "أعراض" الشامان لا تتوافق مع الأعراض التقليدية للعصابي.

لا يريد ليفي شتراوس أن يجادل بأن الشامانية تمثل ببساطة طريقة لادماج العصابي في المجتمع، وإنما بالأحرى أن الشامانية والعصاب قابلان على السواء للتفسير السوسيولوجي كنتاج للانفصال بين الأنظمة الرمزية التي أطرحها المجتمع، ومن ثم لا تمثل الشامانية الاندماج الاجتماعي لوضع مرضي فردي، وإنما يمثل العصاب بالأحرى إنكارًا للطابع الاجتماعي للأمراض، موضع البحث.

إن نظرية العصاب/ الشامانية لم يفصح عنها بوضوح، وجرى الجدال في الطبعة الأولى بأن الفكر السوي والمرضي متتامان وفي ذلك الفكر السوي "يبحث باستمرار معنى الأشياء التي تمتنع عن أن تكشف دلالاتها" بينما الفكر المرضي "يحفل بالتفسيرات العاطفية وبالمبالغات، من أجل أن يكمل بطريقة أخرى واقعًا قاصـرًا" يعاني الفكر السوى من ثم من "قصور المعنى" بينما يحفل الفكر المرضى بـ "وفرة المعنى" في هذه الطبعة من ثم، فان الفكر السوي والفكر المرضي هما نوعان متضادان من الفكر.

حين نعود إلى المقدمة إلى موس نجد أن النظرية قد تغيرت. إن نظرية فائض المعنى قد أصبحت مباشرة نظرية للأسطورة. والشامانية الآن مختلفة بالأحرى، لأن النظرية الآن تفسر الفكر المرضي، وليس مؤسسة الشامانية، سوسيولوجيا. والجدال، بصفة أساسية، إن كل مجتمع، يجمع بين عدد من الأنظمة الرمزية، التي تكون "غير متكافئة" بسبب تطورها المتمايز وعلى ذلك لا يمكن لمجتمع أن يدمج بالفعل هذه الأنظمة بشكل مرضٍ.

يشترك الشخص السوي بالرغم من ذلك في المجتمع، وعلى أي مستوى يكون ـ على الأقل ـ وهم التماسك معطى (وعلى ذلك فإنه الشخص العادى، الذي يكون، بخضوعه للمجتمع، مستلبًا). لقد تأتت الأمراض من رفض الخضوع للمجتمع في هذا الصدد، يتصرف العصابي من ثم بعدم تناسب مع مختلف الأنظمة الرمزية على مستوى فردي، وحتى المرضى عقليًا يكونون من ثم مشاركين بكاملهم في الرمزية الجماعية. وهم يؤدون في الواقع دورًا تكامليًا بإظهار نواحي عدم تماسك النظام.

ان نظرية الشامانية مرتبطة بنظريتي الأسطورة والسحر لأن دور الشامان هو أن يخلق أنظمة المعنى التي هي أنظمة أسطورية أو سحرية متعددة. إن غير المعروف يدرج عندئذ في هذه الأنظمة، وهكذا يكتسب معنى، إن لم يكن قد عرف على نحو أفضل، ويقدم التفكير السحري "نظامًا مرجعيًا جديدًا" يمكن أن تتكامل في داخله تلك العناصر المتناقضة إلى هذا الحد:

"يجب أن نرى السلوك السحري كاستجابة لحالة تكشفت للعقل من خلال تبديات انفعالية، غير أن جوهرها ذهنيًّا؛ لأن تاريخ الوظيفة الرمزية فقط هو الذي يمكن أن يسمح لنا أن نفهم الشرط الذهني للإنسان، الذي لا يكون فيه الكون أبدا مشحونًا بمعنى كافٍ والذى يكون فيه لدى العقل دائما معانٍ متاحة أكثر من الأشياء التي ترتبط بها"[1]

هذه النظرية للنفسية الفردية، على الرغم من أنها لم تُطور من قبل ليڤي شتراوس، في غاية الأهمية بالنسبة لتطور البنيوية، لأنها كانت النظرية التي ألهمت المحلل النفسي جاك لاكان لتطوير إعادة تفسير بنيوي لفرويد وفق الخطوط التي أشار إليها ليڤي شتراوس.

لقد أشرنا سلفًا إلى محاولة لاكان لاستخدام نظرية ليڤي شتراوس في القرابة لتبرير تحديده لعقدة أوديب باعتبارها النقطة التي يدخل فيها الفرد إلى ثقافته حين عالجت مؤلف جولييت ميتشل، وعلى أية حال فإن دين لاكان لليڤي شتراوس هو أكثر جوهرية حتى من هذا، لأن عقدة أوديب ليست ببساطة التعبير السيكولوجي عن مبدأ التبادلية، إنها تعبير عن القدرة الثنائية لتشكيل البنى التي تثوى خلف اندماج الفرد في الأنظمة الرمزية التي تؤلف المجتمع.

وبالنسبة إلى لاكان، مقتفيًا أثر ليڤي شتراوس، خلقت نفسية الفرد أثناء عملية الانخراط الاجتماعي التي استوعب فيها الفرد داخل هذه الأنظمة الرمزية، بينما تميز في الوقت نفسه داخلها. ومن ثم فإن نفسية الفرد هي نقطة التقاء قدرة اللاوعي الفارغ على تشكيل البنى مع الأنظمة الرمزية للمجتمع، وهكذا، فإن الذاتية وهم، بالرغم من أنها وهم ضروري؛ انها ببساطة طريقة لعيش نمط خاص من الاندماج (أو الاندماج الرديء) في الأنظمة الرمزية للمجتمع.

ليست نظرية لاكان التحليلية النفسية ببساطة تطويرًا لنظرية ليڤي شتراوس. وبالرغم من أن تفسيرات لاكان تختلف إلى حد بعيد، فإن توجهه الأساسي شديد الاختلاف عن وضعية ليڤي شتراوس العقلانية؛ فلاكان يأخذ بنيوية ليڤي شتراوس ويقرنها بقراءة إعراضية لفرويد ضمن الإطار الكلي لفلسفة اللغة الظاهرياتية الهيدجرية.

إن بنيوية لاكان تختلف عن (بنيوية) ليڤي شتراوس في جانبين مهمين. أولا: بينما لدى ليڤي شتراوس في النهاية نظرية بيولوجية اختزالية للنفسية التي بالنسبة لها تكون البنى الذهنية بمثابة تعبيرات متماثلة للأساس البيولوجي للاوعي، فإن لدى لاكان نظرية تميل أكثر نحو المثالية الثقافية، وبهذا المعنى فهو أقرب إلى دوركايم منه إلى ليڤي شتراوس في النظر إلى النفسية باعتبارها نتاجًا لأنظمة من التمثيلات الجماعية. هذه المثالية الثقافية تكون حتى أكثر إفصاحا في المقاربة المقارنة لفوكو.

ثانيا: بينما يصر ليفي شتراوس على أن اللاوعي شكلي بطريقة خالصة ويرفض ما يعده لاعقلانية فرويدية، يستبقي لاكان المفهوم الفرويدي الكلاسيكي للاوعي، ولهذا السبب فإن ليفي شتراوس متشدد في أن ينفصل عن بنيوية لاكان:

"إننا لا نشعر على الإطلاق بأننا متساهلون تجاه خفة اليد التي تبدل اليد اليسرى باليد اليمنى، للعودة إلى أسوأ فلسفة تحت المائدة، فلسفة تدعى بتلك العودة أنها أرجعت ما ادعت أنها أخذته فوق المائدة وهي ببساطة أحلت محل الذات الآخر وسربت ميتافيزيقا الرغبة تحت منطق المفهوم جاذبة الأساس من تحت الأخير. لأنه، بإحلال الذات من ناحية بأي آخر مجهول، ومن ناحية أخرى مع رغبة متفردة (حتى لو لم تكن تعين شيئا)، لا توجد طريقة يمكن بها إخفاء حقيقة أن المرء يحتاج إلى أن يضمهما معا ويحول اتجاه الشيء بكليته حتى يعيد اكتشاف الذات على الجانب الآخر التي أعلن المرء عن إلغائها بمثل هذا الصخب".[٧]

يصر ليفي شتراوس على أن فلسفته الإنسانية أمينة للمبادئ الكلاسكية للنزعة الإنسانية في البحث عن الأساس الطبيعي والكوني لإنسانيتنا المشتركة وراء الاختلافات الاصطناعية التي تفصلنا الواحد عن الآخر. إن اللاوعي البنيوي هو حارس إنسانيتنا. وعلى أساس اللاوعي فإن الذات والآخر، الملاحِظ والملاحَظ، مندمجان الواحد في الآخر.

إن معنى الوجود الإنساني ببساطة هو اندماجنا في نظام يقوم على أساس لاوعي عام، كما أن محتوى النظام عرضي بشكل خالص، اصطناعي، وفي النهاية، لا معنى له. المعنى العام لكل الوجود الإنساني معطى من خلال الطابع العام لكل الأنظمة الرمزية، البنية التي تثوى خلفها. إنه لاوعينا العام الذي يعطي لنا مدخلا لتجربة الآخر، حتى ولو كان هذا الآخر في مجتمع بعيد عن (مجتمعنا)، ومن ثم يجعل ممكنا بالنسبة لنا أن نضع أنفسنا مكان الآخر، وأن نفهم الآخر كذات أخرى.

وفي الوقت نفسه هذا يمد الانثروبولوجي بوسائل تصويب مفترضاته أو مفترضاتها بتجربتها عليه أو عليها. إنها هي تلك التجربة التي تقدم الدليل النهائي على مفترضي بالبرهنة على أنه إنساني بشكل حقيقي[٨] وهكذا فاذا ما سئلنا عن الدليل فإننا في النهاية نحال مرتدين إلى الحدس، إلى تجربة مميزة هي "كبرهان أقل منها، ربما، كضمان".

"كل ما نحتاج إليه ـ ويكفى لهذا الفهم الداخلي ـ هو أن التركيبة، مهما تكن تقريبية، تنشأ عن التجربة الإنسانية"[٩]

ما يهم في التحليل الأخير هو أن ذلك المفترض إنساني، وليس حقيقيًا. ومن ثم يبدأ ميثولوجيات بتنصل:

"ليس من المهم في التحليل الأخير إن كانت عمليات تفكير الهنود الأمريكيين الجنوبيين في هذا الكتاب تتخذ شكلها من خلال وساطة تفكيري، أو إن كان تفكيري يتخذ شكله من خلال وساطة تفكيرهم"(١٠)

وليفي شتراوس يطور نظريته عن الذات من خلال تفسير لروسو. ففكر ليفي شتراوس محكوم بالاهتمامات الانثروبولوجية لفترة التنوير، لأنه يسعى لاكتشاف الطبيعة الإنسانية وراء تنوع الثقافات الإنسانية من دون أن يبدد هذا التنوع في متصل تقدم تطوري، إنه يسعى لإظهار، فوق كل شيء، أن الإنسانية واحدة، أن اعتراف الإنسانية بالآخر هو شرط لتحقيق إنسانية المرء الخاصة، وأنه وراء تنوع الأعراق والثقافات فإننا نشترك في جوهر كلي يمكننا على أساسه أن نرتبط الواحد بالآخر.

وهذا الأساس الكلي عقلاني، إنه العقل ذاته، ولا يجب أن يتطابق مع تمثيلات العقل الواعية التي يقدمها أي مجتمع بمفرده، ومما يدهش قليلا أن يتجه ليفي شتراوس إلى روسو، بالرغم من أن تفسيره لروسو، هو على الأقل خاص به.

فعند روسو وليفي شتراوس تفهم الذات من خلال الدراسة المقارنة للاختلافات الإنسانية، وعلى أية حال لفهم الذات يجب أن نذهب إلى ما وراء الذات من أجل أن نفهم الذات باعتبارها مختلفة عن الآخر، وبالنسبة إلى روسو الخاصية التي تجعل ذلك ممكنا هي التعاطف أو الشفقة، pitie، التي يدرك بها الآخر كذات أخرى من خلال الاعتراف بقدرته أو بقدرتها على الشعور والمعاناة. وفي الوقت نفسه، يجادل ليفي شتراوس، الشفقة تهيئ للتحول من الحيوانية إلى الإنسانية، ومن الطبيعة إلى الثقافة، لانها "الحالة النفسية الوحيدة التي يكون فيها المحتوى غير منفصل اجتماعيًا عاطفيًا وعقليًا معًا، والتي يكفي فيها فعل الوعي للانتقال من مستوى إلى مستوى آخر "(١١)

وبالنسبة إلى ليفي شتراوس يكون، المرور من الطبيعية إلى الثقافة مميزا بالانتقال من العاطفي إلى العقلي. التطابق العاطفي مع الآخر يجعل ممكنا وجود اختلاف عقلي عن الآخر.

وهذا يقود إلى مفهوم للذات مختلف جذريًا عن ذلك الذي ينتمي للتقليد الفلسفي

الديكارتي الذي ترعرع فيه ليفي شتراوس. إن فكرة الهوية الشخصية تمتلك فقط بالاستدلال وهي تتميز دائما بالالتباس، مادامت تجربتي الحميمة تقدم فقط آخر، آخر يبدو أنه يُفكر فيه داخلي ويجعلني أشك فيما إذا كنت أنا الذي أفكر، وعلى ذلك فإن الذات يمكن أن تفهم فقط في علاقاتها بالآخر، وهي ليست أكثر من مجموع كل هذه العلاقات."[١١] إن الكائن الإنساني مشدود باستمرار بين التطابق مع كل البشر وبين نوعيته. ولكن من دون عدم الاتصال الذي يفترضه الكوجيتو.

يؤكد ليفي شتراوس أن وعيًا مؤسسًا على هذا التطابق البدائي فحسب، يمكن أن يتصرف ويميز ذاته كما يميز الآخرين من دون انتهاك هويته، وأساس هذه الفلسفة "يقوم على مفهوم للإنسان يضع الآخر قبل الذات" وعلى مفهوم للإنسانية يضع الحياة قبل البشر."[١٢]

عند دراسة مجتمعات بعيدة أو مختلفة فان المرء لا يطرح مجتمعه الخاص وراءه، فمن خلال فهم الآخر فحسب يمكن للمرء أن يفهم مجتمعه الخاص بإبعاد نفسه عنه ورؤيته باعتباره آخر. هذه هي الفكرة الرئيسية في المدارات الحزينة. إننا ندرس الاختلافات من أجل أن نكتشف التشابهات، حتى نكتشف الأساس الطبيعي للمجتمع الذي ينبغي أن نحترمه إذا كان علينا إصلاح مجتمعنا من دون انتهاك إملاءات طبيعتنا الإنسانية، والفنان وعالم الاجتماع كلاهما يسهم في هذا الاكتشاف "لأن المظاهر الكبرى للحياة الاجتماعية فيها شيء مشترك مع أعمال الفن: أي إنها تأتي إلى الوجود على مستوى اللاوعي ـ لأنها جماعية، بالرغم من أن أعمال الفن فردية"[١٣]

إن فلسفة ليفي شتراوس الإنسانية تقودة إلى أن يعارض إنسانية كلية بنزعة إنسانية خصوصية مميزة لمجتمعنا، ومن ثم تقوده إلى نقد مجتمعنا باسم القيم الشاملة المتضمنة في الطبيعة والتي يعبر عنها من خلال اللاوعي.

طور، ليفي شتراوس في "العرق والتاريخ" (١٩٥٢) أولًا التضمينات النسبوية لفلسفته، مدينًا، الموقف مركزي العنصر، الذي يسعى إلى اختزال تنوع الثقافات، وبصفة خاصة يدعو للحذر حال تطبيق مفهوم "التقدم" على ثقافات غير (ثقافتنا). ولا تكمن القيمة الحقيقية لأية ثقافة في إسهامها في اي تقدم تطوري، فبالأحرى "الإسهام الحقيقي لثقافة متضمن ... في اختلافها عن الأخرى" وواجبنا هو أن نقاوم اختزال هذا التنوع."[١٤]

يربط ليفي شتراوس في "العرق والتاريخ" الدعوة النسبية للتسامح تجاه الثقافات الأخرى بمصالح الذات في ثقافتنا. طورت الفكرة الرئيسية في "المدارات الحزينة"، بينما تحولت إلى سلاح

نقدي هاجم به ليفي شتراوس مجتمعه الخاص. تقوم قيمة التنوع الآن ليس بقدر كبير على إسهامها في التطور التقدمي للبشرية بقدر (ما تقوم) على معرفة البشر التى تجعلها ممكنة، معرفة تجعل وحدها من الممكن لنا أن نقيس مجتمعنا بمعيار المطالب المفروضة من الطبيعة الإنسانية.

ويبقى "المدارات الحزينة" مؤلفا متفائلا، فمعرفة الكائن الإنساني الطبيعي التي تم اكتسابها بواسطة الانثروبولوجيا يجري تطبيقها على إصلاح مجتمعنا، بينما يستبقى في الوقت نفسه ليفي شتراوس موقفة النسبي، فمن الواضح أين يكمن تعاطفه. انه ليس مجتمعنا الذي يقدم أدنى تقارب مع مجتمع ضرورات الطبيعة الإنسانية، وإنما بالأحرى مجتمع العصر الحجري الحديث الذي كما وصفه روسو في "منتصف الطريق بين كسل الإنسان البدائي والنشاط المحموم لتقدير ذاتنا،"[١٧] أنها مجتمعات البرازيل، البدائية، التي يجد فيها شتراوس مبدأ التبادلية معبرا عنه، وأنه في فكر هذه الشعوب أن العالم متناغم ومنظم، انسجام الثقافة مع الطبيعة، ويعبر ضحايا التقدم هؤلاء، ضمن حدود مجتمعاتهم الصغيرة، عن سر الإنسانية، التي ينكرها مجتمعنا.

دفع ليفي شتراوس منذ عام ١٩٦٠ نقده لمجتمعه إلى حدوده (القصوى) مطورا التضاد بين مجتمعنا وذلك الخاص بـ "البدائي" إلى نقيضه. يتطابق السقوط مع دخول الكتابة التي تدعم استغلال الإنسان الواحد للآخر، وهكذا فإن استبطان اللامساواة، ينشيء تاريخًا تراكميًا. في النهاية فإن توسع السكان، بإخلاله بالتوازن بين البشرية والطبيعة، ينهض سندًا لاستغلال دائم متزايد للبشر وللطبيعة، فالنزعة الإنسانية الغربية هي تعبير ايديولوجي ملائم عن هذا المجتمع المؤسس على انفصال الإنسانية عن الطبيعة، ومن ثم البشر كل منهم عن الآخر، وعلى استغلال الواحد منهم للآخر."[١٨]

مجتمعنا، من ثم هو النقيض البحت لهذه القيم المتضمنة في المجتمع البدائي، تلك القيم المفروضة على الأخير من اللاوعي. ينكر مجتمعنا هذه القيم، ويحل الاستغلال محل التبادلية في الحياة الاجتماعية، ومع علاقات اجتماعية تصبح على نحو متزايد غير حقيقية لأنها تصبح على نحو متزايد غير شخصية. إن مجتمعنا مؤسس على "السيطرة الشاملة للإنسان على الطبيعة ... وسلطة أشكال معينة من الإنسانية على غيرها "إن نزعتنا الإنسانية مضادة لتلك التي تبينها لنا الأسطورة، نزعة إنسانية منظمة جيدا "التي" لا تبدأ بذاتها، وإنما التي تعيد الأشياء إلى مكانها. إنها تضع العالم قبل الحياة، الحياة قبل الإنسان، واحترام الآخرين قبل حب الذات."[١٩]

إن نزعة إنسانية حقيقية يجب أن تؤسس على رفض صلاحية التجربة الفردية وللطريقة التي

يجرب بها الفرد عرضية وجوده أو وجودها، لصالح البحث عن المعنى النهائي للوجود الإنساني في لاوعي، كوني، موضوعي، ولا زماني. هكذا فقط فإن نزعة إنسانية تبرز الذات فقط على حساب الآخر ستكون حقًّا نزعة إنسانية حين "تعلن أن لا شيء إنساني ينبغي ان يكون غريبًا عن الإنسان ومن ثم تؤسس نزعة إنسانية ديمقراطية تتعارض مع تلك التي سبقتها: التي خُلقت لذوي الامتياز، على قاعدة حضارات ذات امتياز".[١٩]

وقاعدة هذه النزعة الإنسانية هي اعتراف بالأساس الطبيعي للبشرية. إنها ترتكز من ثم بشكل أكثر جوهرية على احترام للطبيعة كمفترض مسبق لاحترام الروابط الطبيعية بين النساء والرجال.[٢٠]

أوكل للأنثروبولوجيا في "العرق والتاريخ" دورًا اصلاحيًّا. وفي "المدارات الحزينة"، كانت مازالت هناك إمكانية الخلاص. وفي وقت أحدث، على أية حال، خلص ليفي شتراوس إلى أن مجتمعنا قد أصبح شديد الكبر ومعقدا حتى إنه لم يعد قابلا للتفكير فيه. حتى إذا استطعنا فهمه، فإننا مازلنا لا نستطيع تغييره. إن الوقت من ثم متأخر للغاية لإنقاذ الإنسانية. كل ما يمكن أن يفعله عالم الانثروبولوجيا هو أن يلاحظ ويدين. الشيء الوحيد الذي يمكننا أن نفعله هو أن ندرس ذلك "البدائي" لنكشف هذه القيم التي كان هناك ميل لاهمالها والتي من المحتمل أن تكون قد أدينت.[٢١]

ليست مهمة الفيلسوف مدح الإنساني، إنها أن "ينهيه"، أن يقضي على ادعاءاته، أن يعيده إلى الطبيعة كموضوع ضمن موضوعات، لأنه، إذا كان من الحقيقي أن الطبيعة طردت الإنسان، وأن المجتمع يثابر على اضطهاده، يمكن للإنسان على الأقل أن يحول طرفي المعضلة لصالحه. ويبحث عن مجتمع الطبيعة هناك ليتأمل في طبيعة المجتمع.[٢٢]

٢ ـ إدماج سارتر للبنى في الديالكتيك:

حين طور ليفي شتراوس فلسفته الإنسانية أجج عداءه نحو تلك النزعة الإنسانية الليبرالية التي تمثل الوجودية مثلها الأول، ومن ثم فقد استجاب بحدة شديدة على محاولة سارتر لادماج نتائج اكتشافات "البنى الأولية للقرابة" في مؤلف سارتر الخاص. وهذا هو أساس الجدال بين الاثنين.

مناقشة سارتر "البنى الأولية للقرابة" في نقد تتبنى جدالا كان أول من طوره لوفور[٢٣]

رفض لوفور محاولة ليفي شتراوس للبحث عن أساس لاواع للتبادل وأن يختزل التبادل إلى بنية شكلية على أساس أن مثل هذه المحاولة تقضي على وتنكر تجربة التبادل التي، بالنسبة الى، لوفور، هي المصدر الوحيد الممكن لمعنى التبادل. فبالنسبة إلى لوفور التبادل هو تجربة ممارسة Praxis شاملة. إنه ليس آلية شكلية لحل التعارضات غير الواعية، وإنما بالأحرى الاعتراف المتبادل بين البشر.

يركز هذا النقد على عدم قدرة ليفي شتراوس على تفسير، أو على اعتبار، التجربة والتاريخ. على أية حال فإن تقويم لوفور له نقاط ضعفه الخاصة، لأنه يتمثل التاريخ في التجربة، وجعل التاريخ نتاج الممارسة الواعية للأفراد، فإن لوفور غير قادر على تفسير العلاقات الداخلية النسقية للحوادث المتعاصرة، البنية.

وأحد الأهداف الكبرى لكتاب سارتر "نقد العقل الجدلي" هو تجاوز هذا الضعف، وتقديم بعض الوسائل لتفسير البنية كنتاج للممارسة، وإنه من خلال العلاقة بمؤلف ليفي شتراوس يحاول سارتر إثارة السؤال. وسارتر واع تمامًا بالتهديد الموضوع أمام فلسفته من قبل بنيوية ليفي شتراوس.

يحاول سارتر أن يبين، بالإشارة بصفة أساسية إلى "البنى الأولية"، إلى أن إمكانية نظرية كهذه محدودة تماما، وأن البنية خاضعة بالضرورة للممارسة.

بينما ينكر ليفي شتراوس أن التجربة والتاريخ لهما أية ميزة، فإن معنى الوجود الإنساني بالنسبة إلى سارتر مؤسس تحديدًا في تاريخية خبرة الفرد الواعية، فمعنى الوجود بالنسبة إلى سارتر معطى من خلال المشروع الذي يعطي ذلك الوجود اتجاهًا، النشاط الإنساني له معنى لأنه يؤدي دورًا في عملية تاريخية غائية هو أو هي فاعلها.

الفعل مندرج في نظام، ولكن ذلك النظام من نوع يتكشف تعاقبيًا، وليس نوعًا يوجد تزامنيًا. انه نظام مستمر، ترتبط فيه الأجزاء ديالكتيكيًا، وليس (نظامًا) غير مستمر ترتبط الأجزاء فيه بعلامات تحليلية من التعارضات. ومن ثم فإن سارتر منشغل بمشكلة معنى التاريخ، بمعنى تاريخه أو تاريخها الشخصي بالنسبة للفرد، ومعنى تاريخهم الجماعي بالنسبة للأعضاء الفرديين للمجموعة. ويمكن أن يفهم الحاضر بالنسبة لسارتر فقط كلحظة في تطور تاريخي مستمر وان كان ديالكتيكيًا.

يسعى سارتر من ثم إلى أن يبين في نقده أن البنية هي في الحقيقة نتاج "ممارسة منظمة"، ولا تبدو البنية باعتبارها خاملة ومعيقة إلا بالنسبة للمراقب الخارجي، ومظهر ضرورة البنية بواسطة هذا المراقب "ليس أكثر من توسط".

البنية هي ـ في الحقيقة ـ الخلق الحر لممارسة الأعضاء الفرديين للمجموعة، الذين يرهنون أنفسهم للمجموعة ومن ثم يقبلون البنية باعتبارها الوسيلة التي سوف تحقق بها المجموعة أهدافها الجماعية. وعلاقة الفرد بالمجموعة، وبنيتها، هي من ثم علاقة تبادلية يوافق فيها كل فرد على أن يؤدي دوره أو دورها في مشروع مشترك، هو المحاولة لمقاومة الندرة. وخضوع الفرد للبنية هو، من ثم، فعل حر، وهكذا فهو "شرط مقبول بحرية".

البنية مستمرة إلى المدى الذي تستمر فيه كل ممارسة فردية في السعي لحفظ العلاقة القائمة للفرد بالبنية، وتتغير إلى المدى الذي يسعى فيه الأفراد لتغيير تلك العلاقة، وعلى أية حال، لأن الأفراد يرهنون أنفسهم للجماعة كوسائل لغاية يشاركون فيها رفاقهم، فإنهم يعاملون المجموعة باعتبارها "شبه موضوع" ولكن المجموعة باعتبارها كلية أو واقعًا موضوعيًّا لا توجد كأي شيء أكثر من معاملتها باعتبارها كذلك بواسطة الأفراد الذين يشاركون فيها. أنه بهذا المعنى يسمى سارتر البنى "ضرورة الحرية".«»

البنية بالنسبة إلى سارتر إذن، هي فقط مفروضة علينا إلى المدى الذي تكون فيه مصنوعة من الآخرين. وحتى نفهم كيف صنعت، فإنه من الضروري من ثم إعادة إدخال الممارسة، باعتبارها عملية تحقيق الكلية، ويجب على التحليل البنيوي أن يفسح الطريق أمام الفهم الديالكتيكي.

إن البنية تنتهي فقط إلى أن يكون لها معنى بالنسبة إلى سارتر حين تكون مندمجة في النشاط الشمولي لذات متعالية: "الجوهر ليس هو ما يصنع المرء بالإنسان، ولكن ماذا يصنع بما صنع المرء به". العقل التحليلي الذي يكشف البنية الموضوعية هو عقل متكون يمكن فقط أن يكون الذات ساري الشرعية في النهاية بالرجوع إلى العقل التأسيسى للذات التي تفرض الشمول: "العقل الجدلى هو ذاته معقولية العقل الوضعي".«»

الجوهر الإنساني بالنسبة إلى سارتر هو قوة التعالي، القدرة على قول لا، ومن ثم جعل ذات المرء خارج الماديات التي تحت تصرفه، وليست هذه ببساطة حقيقة الإنسان في مجتمع بعينه، إنها الحقيقة الكلية للإنسانية. "حتى المجتمعات الأشد قدما، الأشد سكونا ... لها تاريخ"«» والطريقة التي يجرب بها الناس هذا التعالي تختلف في الزمان والمكان، كما تتخذ الممارسة الإنسانية

في مجتمع راكد شكل تكرار، وحقيقة إنه في مثل هذا المجتمع يتخذ التاريخ شكل تكرار لا تعني أن هذا المجتمع بلا تاريخ.

٣ ـ إخضاع ليفي شتراوس الديالكتيك للبنية

لا ينازع سارتر تحليل ليفي شتراوس للقرابة في "البنى الأولية"، ويلتقط بالفعل أفكارًا متعددة من المؤلف الأخير (على سبيل المثال الندرة، التبادلية). واهتمامه محصور في دلالة البنى التي يزعم ليفي شتراوس أنه كشفها.

بينما يستوعب ليفي شتراوس البنى في موضوعية لا وعي خامل، يسعى سارتر لالتقاطها باعتبارها بقية أو فضالة الممارسة الواعية للأفراد. إن معنى الفعل الإنساني وفوق كل شيء وضع التجربة، هو موضع البحث.

ينكر ليفي شتراوس أن الإنسان متعال، فإذا لم يكن الإنسان متعاليا ـ يجادل ليفي شتراوس ـ فإن التاريخ عندئذ لا يمكن أن يكون ديالكتيكيًا، بالمعنى الذي يقصده سارتر، لأننا لا يمكن أن نخلق، إننا يمكن أن نعيد فقط تنظيم ما أعطى لنا.

إن ذات التاريخ ليست ذاتًا تاريخية واعية بذاتها، وإنما لاوعي بنيوي لا زمني. التاريخ ذاته ببساطة هو بمثابة تكشف عبر الزمان لأنظمة مفروضة من قبل بنية اللاوعي. التاريخ ببساطة تحول، نتاج لقوى خارجية عارضة. التاريخ لا معنى له والتقدم وهم.

الوعي التاريخي ببساطة أسطورة مثله في ذلك مثل أشياء أخرى بواسطته تختار مجتمعات كمجتمعاتنا أن تعقلن وجودها، وتنشئ بعض المجتمعات تصورات الزمان على نحو غير مستمر، مستخدمين الأحداث بطريقة غير تاريخية، ولا زمنية، معارضين إياها بالحاضر، ونجد في مثل هذا النوع من الأسطورة سلسلتين متجاورتين وحيث إن السلسلتين الأصليتين هما نوع من تحولات السلسلتين المتعاصرتين فان العلاقة بين الاثنتين عندما تدرج في إطار مفهومي بشكل واضح تكون غير مستمرة، تحولا. يحاول المجتمع "البدائي" أو "البارد" أن يلغى التاريخ، إنه يحاول أن يحفظ البنية في وجه التهديدات الموضوعة لتلك البنية من الأحداث بإدخال الأخيرة "كشكل بلا مضمون". الماضي في مثل هذه المجتمعات مندمج في الحاضر إما كانعكاس (الذي ربما كان قلبا) أو كتكرار (في شكل دوري).[٣٧]

وفي مجتمعات كمجتمعاتنا فإن الأحداث لا تتجاور بهذه الطريقة، وإنما هي مرتبة في شكل

تعاقب، موسومة بالاستمرارية، فالحاضر معقلن كتطور ناجم عن الماضي، أكثر منه تحول أو إعادة للأخير، وعلى أية حال فإن هذه الأساطير التاريخية ليست مختلفة في الشكل عن النوع البدائي، فهى مازالت تستخدم الشفرة، مازالت تدخل عدم الاستمرارية في نظام الأحداث، مازالت تختار بعض الأحداث الحافلة بالدلالة التاريخية والأسطورية وتتجاهل الآخرى. هذا الوعي التاريخي، الذي يعلى سارتر من تميزه، مشتق في العلاقة بالتاريخ نفسه، الذي هو مستمر ولا نهائي بشكل حقيقي، ومن ثم فهو يتجاوز فهمنا. إنه من ثم، لفي غاية الأهمية ألا نخلط أسطورة الوعي التاريخي مع حقيقة التطور التاريخي بتخيل أن الأول يمكن أن يقدم مدخلا للأخير.

بمجرد أن نرجع عن أسطورة الوعي التاريخي، كما يجادل ليفي شتراوس، يصبح طابعه الأسطوري واضحا. والقانون الذي تتأسس عليه ليس معينًا مسبقًا، طبيعيًّا على نحو ما إنه اعتباطي. فالمعايير التي ننتقى بها الأحداث من الماضي، لنهب الحاضر دلالة، ولنضخم اهميتنا الخاصة كأدوات لتطور الماضي خلال الحاضر ونحو المستقبل، محددة ثقافيًّا وتحتوى على شفرة أسطورة التاريخ. ربما تجرب المجموعات الاجتماعية المختلفة "التاريخ" وفقا لشفرات مختلفة، وعلى سبيل المثال فإن معنى الثورة الفرنسية تختلف تمامًا عند اليسار عنه عند اليمين.

إن فلسفة سارتر بالنسبة إلى ليفي شتراوس هي ببساطة تعبير عن الطريقة الخاصة التي تمارس بها التاريخية في مجتمعه الخاص، ومن ثم، بالنسبة إلى ليفي شتراوس، فإنه ليس العقل الديالكتيكي الذي يفسر العقل التحليلي، وإنما بالأحرى العقل التحليلي هو الذي يفسر الديالكتيكي. يعتبر سارتر العقلنة الواعية لثقافته الخاصة المعنى النهائي للإنسانية، وبمقدور سارتر أن يعلمنا فيما يخص ثقافته الخاصة، التي يلتقط "حركتها الديالكتيكية" "بمهارة فنية لا تقارن"[٢٨]، ولكنه يقصر نفسه على التعبيرات الواعية للحياة الاجتماعية فهو ينكر على نفسه سبيلا إلى شمولية اللاوعي التي تثوى خلفها. سارتر ـ من ثم ـ مؤرخ وليس عالم انثروبولوجيا، لأن "التاريخ ينظم مادته في العلاقة بالتعبيرات الواعية للحياة الاجتماعية بينما تنطلق الأنثروبولوجيا من فحص أساسها اللاواعي"[٢٩]

يعني التاريخ بالسيرورة، التي هي المشروطية التي يعاين تحتها تكشف البنيوي:

"تظهر البنى فقط للمراقب من الخارج ... بالعكس لا يمكن للخارجي أن يلتقط السيرورات، التي ليست موضوعات تحليلية، ولكنها الطريقة الخاصة التي تعاين بها التاريخية من قبل الذات."[٣٠]

لا تمثل العملية التي نحن معنيون بها التطور التاريخي لذات متعالية تصنع تاريخها. إنها شيء تمارس تجربته. ليست التاريخية من ثم نتاجًا وإنما تجربة وعي. يستخدم ليفي شتراوس مصطلح "التاريخ" من بين أشياء أخرى ليشير لهذه التجربة، ودراسة هذه التجربة ونتائج تلك الدراسة.

"تبدو لي الاستمرارية المفترضة للذات التي تصنع الكلية ... وهما مدعما بمطالب الحياة الاجتماعية ـ وترتيبًا على ذلك انعكاسا للخارجي على الداخلي ـ أكثر منها بالأحرى موضوعًا لتجربة يقينية".[31]

إذا كان علينا أن نذهب ما وراء "العملي" إلى "النظري" إذا كان علينا أن نذهب ما وراء نسج الأساطير إلى تطور المعرفة عن الإنسانية فينبغي علينا أن نعترف أن معنى التطويرات الواعية للحياة الاجتماعية هي نسبية وذاتية. فوراءها يكمن معنى أعمق:

"كل معنى قابل للإجابة بمعنى أقل"، الذي يعطيه معناه الأقصى، فإذا ما انتهى هذا الارتداد إلى إدراك "قانون محتمل يمكن أن يقول عنه المرء: إنه هكذا، وليس شيئا آخر" (سارتر، ١٩٦٠، ص ١٢٨)، فإن هذا المنظور ليس مرعبا لهؤلاء الذين يعذب فكرهم بواسطة تعالى حتى في شكل مستتر."[32]

السبيل الوحيد لتجاوز هذه المعضلة القائمة من خلال بديلي الاثنية المركزية والنسبية هو أن نؤسس انثروبولوجيا على اللاوعي، الذي هو موضوعي بينما يدعم الذاتي. أن فلاسفة الذات مهتمون أكثر بالحفاظ على وضع الذات أكثر من جعل الإنسانية معقولة: "إنهم يفضلون ذاتا من دون عقلانية على عقلانية من دون ذات"[33]

ينبغي أن ننظر بدلا من ذلك إلى ما وراء الوعي والعاطفي لنجد اللاوعي والعقلي. يجب على الانثروبولوجيا أن تكرس ذاتها لدراسة عمليات اللاوعي التي تثوى خلف الحياة الاجتماعية بفهم المجتمعات كتعبيرات مختلفة لهذه العمليات اللاواعية.

٤ ـ تتام وتنافى المعقولية البنيوية والديالكتيكية

يبدو التعارض بين سارتر وليفي شتراوس وكأن كل منهما مقر بصلاحية تقويم الآخر، ولكنه يختزله إلى لحظة خاضعة لعملية يكمن أساسها في مكان آخر، وبالنسبة إلى ليفي شتراوس فإن إنشاءات الوعي هي عمليات تعقل يتم التوصل إلى معناها الحقيقي فقط من خلال تحليل بنيوي يختزلها إلى لاوعي، وفي النهاية إلى الأساس العضوي، وبالنسبة إلى سارتر فإن البنى التي تنتج بواسطة هذا التحليل قد جرى تجريدها من الممارسة الحية التي تنتجها، التي وحدها تعطيها

المعنى والتي سوف تستعيدها فقط انثروبولوجيا حقيقية، بينما يصبح الوجود الإنساني بالنسبة إلى ليڤي شتراوس ذا معنى فقط حين يرد إلى الطبيعة التي ينبثق منها، إن الطبيعة بالنسبة إلى سارتر لها معنى فقط في العلاقة بمشاريع الأفراد الذين يتعالون عليها.

يبدو التعارض بين سارتر وليڤي شتراوس أيضًا غير قابل للتجاوز. لأنه بالنسبة لكل منهما هناك ثغرات جوهرية في تقويم الآخر. سارتر يقدم من ناحية، تجربة خاصة باعتبارها الأساس الذي لا يطاله الشك لكل الوجود الإنساني، ومن الضروري ببساطة بالنسبة إلى ليڤي شتراوس أن يثير الشك حول كلية هذه التجربة لأن إنشاءات سارتر تتكشف عن أنها بيت من ألعاب الورق:

"ما يسميه سارتر بالعقل الديالكتيكي هو إعادة إنشاء فحسب، بواسطة ما يسميه العقل التحليلي، لتحركات افتراضية يستحيل معرفة ... إن كانت تحمل أية علاقة على الإطلاق بما يخبرنا به عنها، والتي إن كان الأمر كذلك، سوف تكون قابلة للتحديد بلغة العقل التحليلي وحده"[٣٤]

إن تقييم ليڤي شتراوس من الناحية الأخرى، قاصر لاختزاله التاريخ إلى أثر الحدوث[٣٥]، وفي اختزال التجربة، بما فيها تجربة الحرية التي هي أساس فلسفة سارتر، إلى وضع أسطورة.

إن ثقة ليڤي شتراوس بالطابع المحدد للاوعي غير مؤسس مثله في ذلك مثل ثقة سارتر في الوعي التاريخي الخلاق، إذ يسعى كل منهما لاختزال الظواهر الاجتماعية الموضوعية إلى عمليات تجعل مظاهر الموضوع متعذرة التفسير، ولا يستطيع سارتر ان يفسر القوانين الموضوعية للظواهر الاجتماعية، القوانين التي لم تخلق لا من ذوات واعية، ولا التي تعمل من خلال وعي هذه الذوات، واتصالا بذلك، لا يستطيع ليڤي شتراوس أن يعتبر مثل هذه القوانين الاجتماعية لأنها غير قابلة للاختزال إلى "غائية غير واعية ... التي ترتكز على تفاعل الآليات البيولوجية ... والسيكولوجية[٣٦] ما دامت قوانين اجتماعية وليست ببساطة طبيعية".

يبدو أن سارتر وليڤي شتراوس يقدمان لنا نظريتين أنثروبولوجيتين مؤسستين على فلسفتين متعارضتين كل منهما ناقصة بشكل جوهري. إن موضوعية العالم الاجتماعي بالنسبة إلى سارتر منحلة في ذاتية الممارسة المعاشة. ليڤي شتراوس، بمحاولته لتفادي التضمينات الميتافيزيقية لسوسيولوجيا دوركايم، يحول ببساطة المبدأ الميتافيزيقي من واقع جماعي ما وراء الفرد إلى واقع بيولوجي تحته، وفي كل حالة فإن المبدأ الذي يُفترض أنه ينظم الحياة الاجتماعية ينقلب بعد

التفحص إلى أن يكون مبدأ أخلاقيًا، لا يخبرنا ما هي الحياة الاجتماعية، ولكن ما ينبغي أن تكون، ليس كيف يشتغل المجتمع، ولكن كيف ينبغي للفرد أن يعيش في المجتمع. تبدو النظرية الأخلاقية في كل حالة في هيئة نظرية علمية، ويعامل الواجب الأخلاقي كما لو أنه واجب موضوعي.

وقد أشرت في بداية هذا الكتاب إلى أن فلسفتي كلٍ من سارتر وليڤي شتراوس قد ظهرت كاستجابات تكميلية لمشكلة عامة، ونحن الآن في موضع يمكننا من تحديد تعبير تلك المشكلة الأيديولوجية الأولية في فلسفتيهما. أضف إلى ذلك يمكننا أن نرى أنه في الطريقة التي يطرحان بها هذه المشكلة تكون الأخطاء التي يرتكبها كل منهما منقوشة في فلسفته، ومن ثم فإن الطريق لتجاوز المعضلة التي يمثلها لنا التضاد بين سارتر وليڤي شتراوس هو ألا نحاول التأليف بين عمليهما، وإنما بالأحرى أن نعيد صياغة المشكلة التي بدآ بها.

المشكلة التي واجهت سارتر، وليڤي شتراوس وجيلهما أيديولوجيا كانت تلك التي تتعلق بتأسيس ركيزة يمكن للفرد المنعزل أن يرتبط من خلالها بمجتمع لم يقدم نقطة اندراج، وتظهر المشكلة في عملي سارتر وليڤي شتراوس بمثابة تطوير نظرية أخلاقية يتأتى فيها الارشاد الأخلاقي كلية من خلال الفرد، ومن ثم حاول كل منهما أن يطور نظرية أخلاقية نقطة انطلاقها تلك الملامح المجردة والشاملة التي تحدد الفرد باعتباره إنسانا. كل منهما إذن أنشأ عالمًا مثّل فيه الوجود الإنساني ببساطة تحقق هذه الملامح الإنسانية في علاقة الفرد بالعالم، وأخيرا سعى كل منهما ليظهر أن العالم الذي نعيش فيه موسوم بانتهاك الجوهر الإنساني، والملامح المحددة للإنسانية.

إن المشكلات التي واجهتها فلسفتا سارتر وليڤي شتراوس حين قدمت نفسيهما كنظرتين للمجتمع تنبثق من اختبار الملامح المفترضة المجردة والشاملة للجوهر الإنساني كنقطة انطلاق، لأن هذا التجريد الأولي للفرد من المجتمع يقود إلى مواجهة لاحقة للفرد مع المجتمع الذي جرد من الأفراد الذين يشاركون فيه.

يُرى "المجتمع" مباشرة باعتباره كلية ميتافيزيقية يجب على الفيلسوف أن يحلها على الفور، وبالنسبة إلى سارتر فإن، المجموعة لا تمتلك الوجود الميتافيزيقي لشكل أو جشطالت لوعي جماعي أو لكلية مخلوقة، بينما بالنسبة إلى ليڤي شتراوس فإن اللاوعي مقدم تحديدًا لطرد العقل الجمعي الدوركايمي[٣٠] ومن ثم فإن المجتمع ملغي، معاد ادماجه شكليًا في الفرد كمقولة مجردة وهو إما نتاج ذاتي للوعي أو نتاج موضوعي للاوعي.

وبالنسبة لكل من سارتر وليڤي شتراوس ليس المجتمع بأي معنى واقع منقطع النظير Suis generis، بالنسبة لكليهما هو ببساطة تعبير عن ديالكتيك مطبوع في نفسية الفرد، واع أو لا واع. إنه ـ من ثم ـ نادرا ما يدهش أن أيًا منهما ليس قادرًا على تقديم الأساس الذي نتمكن وفقًا له من أن نبدأ بتفسير القوانين التي تحكم المجتمع، القوانين التي هي موضوعية وذات معنى في آنٍ معا، أشياء وتمثيلات معا.

وتنشأ المشكلات في كلتا الحالتين بسبب أن الفرد ليس محددا منذ البداية باعتباره كائنًا اجتماعيًا، داخلا في علاقات اجتماعية عينية، وإنما بالأحرى كتجريد، كفرد غير اجتماعي وغير تاريخي ينبغي أن يشتق منه المجتمع، وفي كل حالة تكون العواقب المثالية لمثل هذه الجدالات مشتتة بالنواقص الميتافيزيقية (في حالة سارتر بميتافيزيقيا الندرة، وفي حالة ليڤي شتراوس بالمادية البيولوجية) التي تقدم المجتمع باعتباره نتاج العلاقة المباشرة للفرد بالطبيعة.

وبالنسبة لعلم اجتماعي، على النقيض من ذلك لا يمكن أن تكون نقطة الانطلاق سوى كائن اجتماعي، فالإدراك الذي يميز البشر عن الطبيعة هو تحديدًا طابعهم الاجتماعي، الذي لا يمكن فصله بدوره عن ارتباطهم بالمجتمع. يتضمن مثل هذا الإدراك على الفور أن المجتمع لا يمكن أن يشتق من الجوهر الإنساني، ولا يمكن أن يشتق عن العلاقة بلا واسطة للإنسانية مع الطبيعة، لأن كلا من تمييز الإنسانية عن الطبيعة، وعلاقتها بالطبيعة، تفترض مسبقا المجتمع الذي ينخرط فيه الناس، الذي لا يرتبطون إلا من خلاله بالطبيعة.

ومن ثم يقدم لنا سارتر وليڤي شتراوس من ثم فلسفتين متنامتين تسعيان إلى إطراح الاجتماعي وإعادة اكتشاف إنسانيتنا داخل الفرد. إن ليڤي شتراوس مهتم بأن يكشف معنى شاملا وموضوعيًا. بينما يسعى سارتر إلى معنى يكتسب كلية وذاتي. بالنسبة إلى سارتر هناك فقط معنى شامل إذا ما كان هناك فرض للكلية، وبالنسبة إلى ليڤي شتراوس المعنى الذاتي حقيقي فقط إذا ما تركت الذات نفسها لقاعدة الشامل الموضوعي، ويُبحث في كل حالة عن معنى الوجود الإنساني في مواجهة بين الفرد غير الاجتماعي وطبيعة خاملة.

وعلى حين أن مثل هاتين الفلسفتين هما ذاتهما صاحبتا معنى كاستجابات لمجتمع تبدو فيه إنسانيتنا مشوهة بشكل منتظم، فإننا يجب أن نسأل إن كانت تلك الفلسفات التي لا تستعيد هذه الإنسانية إلا على حساب أن تجعل المجتمع مبهما، المجتمع الذي أخذت فيه تلك الإنسانية منا هي فلسفات مُرْضية بشكل فعلي. إن فلسفة مُرْضية يجب أن تجد معنى للوجود الإنساني في النقطة التي ينخرط فيها الفرد مع العالم، النقطة التي يكون لدينا فيها معنى للعالم الذي نحن جزء

منه، في الوقت نفسه إذ سيكون للعالم معنى لنا؛ إنها تحديدًا تلك النقطة التي أزيلت من قبل سارتر وليفي شتراوس، لأنه في المجتمع فقط، في المجال الجماعي للعلاقات الاجتماعية، للغة والثقافة، نندمج في العالم الموضوعي.

إنه فقط بواسطة هذه المؤسسات نكون كذوات قادرين على الانخراط في العالم، وإنه فقط خلال هذه المؤسسات تكون القيود الموضوعية التي تفرضها واقعية العالم يجرى توسطها. إذا كانت هذه هي الحال، فإن معنى الوجود الإنساني يجب أن يتموضع في العلاقة بالمؤسسات الجمعية للمجتمع التي من خلالها فقط نكتسب إنسانيتنا. كلٌّ من سارتر وليفي شتراوس يعرض أخلاقية تأملية مجردة غير قادرة على تقديم أي إرشاد لهؤلاء الذين لا يحتملون أن يعيشوا في مجتمع تحديدًا بسبب أن أخلاقيتهم ليس لها نقطة ارتباط مع المجتمع. إنها غير قادرة لا على أن تقدم تشخيصًا لشرور المجتمع القائم، ولا أن تشير لوسائل تغييره.

من ثم فان فلسفة محكمة، ليست أقل من علم اجتماع محكم، تعتمد على إنكار التفريع الثنائي الخاص بالفرد والمجتمع، إنها تعتمد على إدراك أن الذات محتواة هكذا في سياق المجتمع الذي يمفصل وحدة العلاقة بين الذات والذوات الأخرى وبين الذات والطبيعة:

"إن كلا من مادة العمل والإنسان كذات، هما نقطة الانطلاق وأيضًا نتيجة الحركة ... وهكذا فإن الطابع الاجتماعي هو الطابع العام لكل الحركة: تمامًا كما أن المجتمع ذاته ينتج الإنسان كإنسان، كذلك فإن المجتمع ينتج بواسطته ... يوجد المظهر الإنساني للطبيعة فقط للإنسان الاجتماعي لأنه حينئذ فقط توجد الطبيعة بالنسبة له كرابطة مع الإنسان ـ لأن وجوده للآخر ووجود الآخر له ـ ومثل الحياة ـ عنصر الواقع الإنساني. آنئذ فقط توجد الطبيعة بالفعل باعتبارها أساس وجوده الإنساني الخاص، هنا فقط يصبح ما هو بالنسبة له وجوده الطبيعي وجوده الإنساني، وتصبح الطبيعة إنسانا بالنسبة ـ له. وهكذا فإن المجتمع هو الوحدة الكاملة للإنسان مع الطبيعة ـ الانبعاث الحقيقي للطبيعة ـ الطبيعة الناجزة للإنسان والإنسانية الناجزة للطبيعة"[٣٨]

٥ ـ خلاصة:

يقدم التعارض الكلاسيكي بين الذات والموضوع أساسًا غير سديد تُنشأ عليه نظرية للمجتمع. النظريات التي تؤسس على أي من قطبي التعارض هذين تجد نفسها غير قادرة على التقاط الاجتماعي، الذي يصر على الوقوع بين الحدين، وليس قابلا للاختزال لأي منهما. إن

أحادية الجانب في نظريات تؤسس نفسها على قطب واحد تجد تكملتها في أحادية نظريات تؤسس نفسها على (القطب) الآخر. لقد أعد المسرح لجدال لا متناهٍ لا يُحل، مستبعد منه المجتمع ذاته بحزم.

ومن أجل التوصل إلى تفاهم مع المجتمع فانه من الضروري تجاوز هذا التعارض، ولا يمكن لهذا التعارض، على أية حال، أن يُزال بواسطة أمر كُن، لأن الطابع الخارجي والموضوعي للعلاقات الاجتماعية النموذجية لمجتمعنا هي شيء على السوسيولوجيا أن تتوصل إلى تفاهم معه، إنه من الضروري كشف النسبية التاريخية للتعارض، لكشف الشروط التاريخية التي في ظلها ترتدي العلاقات الاجتماعية هذه القوة الموضوعية، القوة التي لا يمكن أن تختزل إلى إرادة الفرد، ولكن التي لا يمكن أن تنفصل عنها أيضًا.

حاول هيجل أن يتجاوز هذا التعارض بين الذات والموضوع، ولكنه فعل ذلك شكليًا فحسب، بطريقة نظرية، بدلا من تقديم تقييم يمكن أن يؤسس "الذاتي" و"الموضوعي" كلحظتين من سيرورة تاريخية يصبحان فيها منفصلين، كما طابق هيجل بين الاثنين مباشرة، ناظرا إلى الأخير باعتباره عملية محايثة للأول:

"هكذا سلم بالواقع التجريبي كما هو فقط وقيل أيضًا إنه العقلاني، ولكنه ليس عقليًا لعلة سببه الخاص، ولكن لأن الواقعة التجريبية في وجودها التجريبي لها مغزى مختلف عن ذاتها. فالواقعة، التي هي نقطة الانطلاق، لا ترى باعتبارها كذلك وإنما بالأحرى كونها النتيجة الصوفية"(٢٥)

لقد طابق هيجل ببساطة بين الواقعي والعقلي، واضعًا العقلانية اللاإنسانية للواقعي في الفكرة فوق الإنسانية، وهذه المطابقة النظرية للواقعي لم تكن مرضية على الإطلاق لتبقى بالكاد بعد هيجل، تاركة بالأحرى دياليكتيكا هيجليًا، متعبًا، في شكل "مجرد كليا" و"نظري" لينازع المادية الميتافيزيقية القديمة التي "سيطرت على المجال بسموها في المعرفة الوضعية" بالرغم من أنه "قد قضى عليها لمدى بعيد نظريًا من قبل كانط وخاصة من قبل هيجل"(٢٦)

أدرك ماركس في مؤلفات شبابه أن المجتمع هو النقطة التي التقى فيها كل من الواقعي والعقلي، الذات والموضوع، وبالتوافق مع ذلك، ينبغي أن نفهم على أساس المجتمع التعارض بين الاثنين، وليس العكس.

أدرك ماركس أن التعارض بين الذات والموضوع، العقلي والواقعي، ليس تعارضا شاملا بين مقولات أبدية، وإنما نتاج تاريخي نوعي، جرى التعبير عنه في الفلسفة الكلاسيكية الأوروبية، منبثقا على أساس تطور العلاقات السلعية، وهذا التعارض بين الذات والموضوع هو ذاته نتاج لعملية التبادل، معبرا عن التضاد بين لحظات التبادل التي اسسها التبادل ذاته:

"التداول هو الحركة التي يظهر فيها الاستلاب العام كاستيلاء (امتلاك) عام والاستيلاء العام كاستلاب عام. إذن بقدر ما تظهر كلية هذه الحركة باعتبارها عملية اجتماعية، وبقدر ما تنشأ اللحظات الفردية لهذه الحركة من الإرادة الواعية والأهداف الخاصة للأفراد، بقدر ما تظهر لحد كبير كلية العملية باعتبارها علاقات داخلية موضوعية، تنبثق عفويًا من الطبيعة" ... التداول، بسبب كلية العملية الاجتماعية، هو أيضًا الشكل الأول الذي تظهر فيه العلاقة الاجتماعية كشيء مستقل عن الأفراد، ولكن ليس فقط باعتباره، فلنقل، (متجسدا) في عملة أو في قيمة تبادلية، وإنما ممتدًا إلى كلية الحركة الاجتماعية ذاتها، فالعلاقة الاجتماعية للأفراد الواحد منهم مع الآخر كسلطة على الأفراد التي أصبحت مستقلة ... هي نتيجة ضرورية لحقيقة أن نقطة الانطلاق ليست الفرد الاجتماعي الحر"(١)

إن مفهوم الذات الذي طورته الفلسفة الكلاسيكية الأوروبية هو ذاته نتاج تطور العلاقات السلعية:

"الإنسان كذات أخلاقية، أي كشخصية ذات قيمة متساوية، هو بالفعل ليس أكثر من شرط ضروري للتبادل حسب قانون القيمة. الإنسان كذات قانونية، أو كما لك، هو شرط ضروري إضافي. أخيرًا، هذان الشرطان مرتبطان بوثوق شديد مع (شرط) ثالث، إذ يظهر الإنسان كذات تعمل على نحو أناني.

كل هذه الشروط الثلاثة التي تبدو غير متوافقة والتي لا تقبل الاختزال إلى ذات والشيء نفسه، تعبر عن كلية الشروط الضرورية لتحقيق علاقة القيمة...

النتيجة النهائية لتجريد هذه التحديدات من العلاقات الاجتماعية الفعلية التي تعبر عنها، ومحاولة تطويرها كمقولات في حقها الخاص (بوسائل تأملية بحتة) هي خليط مشوش من التناقضات وقضايا تستبعد كل منها الأخرى كلية"(٢)

"لأن السيد برودون يضع الأفكار الأبدية ـ مقولات العقل الخالص ـ في جانب والكائنات

الإنسانية وحياتها العملية، التي هي طبقا له تطبيق لهذه المقولات، في جانب آخر، ويجد المرء عنده من البداية ثنائية بين الحياة والأفكار، بين الروح والجسد، ثنائية تعود في أشكال مختلفة، إذ يمكنك أن ترى الآن أن هذا التضاد ليس شيئا سوى عدم قدرة السيد برودون على فهم الأصل المدنس والتاريخ المدنس للمقولات التي يتحداها"[٣]

إنها نظرية صنمية السلعة، أساس كتاب رأس المال هي التي مكنت ماركس من أن يتجاوز التعارض الكلاسيكي بكشف أساس هذا التعارض في المجتمع. المقولات المفترض أبديتها وتنافرها هي ذاتها ليست سوى مظهر لصمنية السلعة، تأبيد تعارض هو نتاج تاريخي نوعي للإنتاج السلعي. إنها بالتوافق مع ذلك نظرية صنمية السلعة التي هي أساس محاولة ماركس في فهم الطابع الخارجي، الموضوعي والمقيد للعلاقات الاجتماعية التي هي نفسها نتاجات إنسانية. لم تظهر نظرية الصنمية فقط، إن العلاقات الإنسانية كانت علاقات مقنعة بين الأشياء، وإنما هي بالأحرى في الاقتصاد السلعي، علاقات إنتاج اجتماعية أخذت حتمًا شكل الأشياء ولا يمكن أن يعبر عنها إلا خلال الأشياء[٤] وأصبح ممكنا مع نظرية صنمية السلعة فهم المجتمع كحقل موضوعي للنشاط الإنساني.

وللجدال بأن التعارض الفلسفي الكلاسيكي بين الذات والموضوع هو تعبير عن تطور العلاقات السلعية لا يعنى تقديم برهان اختزالى:

"تقدم اقتصاديات علاقات القيمة المفتاح لفهم البنية القانونية والأخلاقية، ليس بمعنى المحتوى العيني للأعراف القانونية والأخلاقية، بل بمعنى الشكل ذاته"[٥]

يمكن أن يتنوع المحتوى الذي جرى التعبير عنه من خلال هذا الشكل، وقد تنوع، إلى حد ضخم. ويمكن أن يحرك الشكل نفسه النقد البرجوازي للعلاقات الاجتماعية الإقطاعية أو الاشتراكية باسم حرية ومساواة العلاقات السلعية. ويمكن أن يحرك النقد البرجوازي الصغير للميول التشريكية الكامنة في التطور الرأسمالي، إنها يمكن حتى أن تحرك النقد الاشتراكي الطوباوي للاستغلال الذي يسم الإنتاج الرأسمالي.

إن عملي سارتر وليفي شتراوس يمثلان طبعة القرن العشرين من النقد الطوباوي. ان نقدهما للمجتمع المعاصر مؤلف من موقف الفرد غير الاجتماعي، باسم مبدأ شامل للتبادل بين الذوات. ولكن النقد الشامل الواضح، والمبدأ الشامل كلاهما نتاج للمجتمع الذي يطبقان عليه.

فالفرد غير الاجتماعي، المنبت الجذور بوضوح، والمعزول، الذي يعاين المجتمع باعتباره

قوة مستلبة هو نتاج اجتماعي. "نتاج تاريخي" نوعي:

"الناتج من جانب عن انحلال الأشكال الإقطاعية للمجتمع، ومن جانب آخر عن تطور محتوى قوى الإنتاج الجديدة منذ القرن السادس عشر التي بالنسبة لها "تواجة الفرد الأشكال المختلفة من الارتباط كمجرد وسائل تجاه أهدافه الخاصة، كضرورة خارجية. ولكن الحقبة التي تنتج مثل هذا الموقف، الخاص بالفرد المنعزل، هي أيضًا بالتحديد تلك التي تتعلق بالعلاقات الأكثر تطورا حتى الآن" (من هذا الموقف، فهى عامة)."[١٦]

الفرد المعزول ـ ذات المجتمع ـ هو نتاج نشوء التبادل السلعي الذي يربط هذه الذوات بروابط موضوعية، غير شخصية.

"ولكنها فكرة خاوية ان نتصور فحسب هذه الرابطة الموضوعية باعتبارها خاصية طبيعية عفوية كامنة في الأفراد وغير منفصلة عن طبيعتهم (على النقيض من معرفتهم الواعية وإرادتهم). هذه الرابطة هي نتاجهم. إنها تنتمي إلى مرحلة نوعية من تطورهم. إنها الرابطة الطبيعية بالنسبة للأفراد ضمن علاقات إنتاج نوعية ومحددة"[١٧].

عارضت الاشتراكية الطوباوية للقرن التاسع عشر حرية ومساواة علاقات تبادل التداول السلعي مع استغلال وهيمنة علاقات الإنتاج الرأسمالية، طامحة إلى يوتوبيا برجوازية صغيرة لمجتمع من منتجي السلع الصغار المستقلين. كما أشار ماركس دائما، وكما كشف تاريخ المشاريع الطوباوية، اعتبرت الطوباوية تشويها ما هو في الحقيقة النتيجة المحتمة لتعميم العلاقات السلعية، ودعت للعودة إلى عصر ذهبي مفترض كان نتاجه التاريخي تحديدًا الاستغلال الرأسمالي.

تمثل فلسفتي سارتر وليڤي شتراوس ـ بمعنى ما ـ طبعة القرن العشرين من اليوتوبيا نفسها. إنهما تنتقدان مجتمعهما من موقف الذات، مدينتين الاستغلال والهيمنة، ومعاملة الآخر باعتباره موضوعًا، باسم القيمة الإنسانية الشاملة للتبادل باعتباره العلاقة بين الذوات الفردية الحرة والمتساوية.

على أية حال، في عصر الرأسمالية الاحتكارية، فإن هناك توقعًا ضئيلا لاستعادة الإنتاج السلعي الصغير. يمكن لسارتر وليڤي شتراوس أن يقدما فقط، من ثم، نقدا تأمليًا واهنًا، يؤسس نفسه على تبادلية إنسانية حقيقية وليس على تبادلية مشوهة هي سمة مجتمع رأسمالي متطور.

وهكذا يعارض ليڤي شتراوس تبادلا كلي الوجود (حقيقة اجتماعية كلية) يراه متحققا في المجتمعات "البدائية" بالهيمنة التي تسم مجتمعنا الخاص. سارتر، متبعا برودون في ذلك "يسمى الذاتي تحديدًا ما هو اجتماعي وهو يسمي المجتمع تجريدا ذاتيًا"(٥) ويستبق تحولا تأمليًا. فالتأمل سوف يعيد إمساك جوهر العلاقات الاجتماعية باعتبارها علاقات تبادلية بين ذوات حرة. حتى المواطن المنتهك يمكن أن يستعيد ذاتيته أو ذاتيتها، ومن ثم يكشف قدرته أو قدرتها على إرجاع قاعدة التبادلية.

كانت المشكلات التي انطلق منها سارتر وليڤي شتراوس مشكلات عينية ونوعية طرحت عليهما كمثقفين معزولين في فترة اضطراب اجتماعي. يمكن أن نتتبع في سياق تطور فلسفتهما أيضًا تأثير الأحداث العينية. في الوقت نفسه فإن الفلسفات التي طورت في هذه المواقف الخاصة تدعي أن لها مغزى شاملا. يمكننا أن نرى الآن أن هذا ممكن لأن الفلسفة الكلاسيكية تقدم مقولات تجعل من الممكن ترجمة خبرات نوعية إلى حقائق أبدية. تجد المشكلات التي تمثل التعبير النوعي وشديد العينية لمجتمع مؤسس على الإنتاج السلعي شكلها الثقافي الملائم في مقولات الفلسفة الكلاسيكية التي تمثل التعبير الأشد تجريدا للعلاقة الاجتماعية نفسها. وفي هذه الترجمة، على أية حال، الشروط التاريخية العينية التي تسببت في ظهور المشكلات الأولية قد حلت، والفلسفة التي طورت لا تستطيع أن تفعل أكثر من معارضة القيم الأبدية بواقع غير متمايز في نقد تأملي.

هوامش الفصل الثاني

NOTES

1 L. Brunschvig, *L'idéalisme Contemporain*, 1905, p. 5, quoted F. Copleston, *History of Philosophy*, 9, Burns Oates, 1975, p. 151.

2 *TT*, p. 52.

3 S. de Beauvoir, *The Prime of Life*, Penguin, Harmondsworth, 1965, p. 15.

4 *TT*, p. 52; J. P. Sartre, *Situations*, Hamish Hamilton, London, 1965, p. 229.

5 Sartre, *Between Existentialism and Marxism*, NLB, London, 1974, pp. 37-8.

6 *Ibid.*, pp. 33, 35.

7 *Ibid.*, pp. 52, 54.

8 1966a, p. 33.

9 1974c, p. 26; 1953c, p. 70.

10 TT, p. 58.

11 TT, pp. 57-8.

12 TT, p. 57.

13 TT, p. 55.

هوامش الفصل الثالث

NOTES

1 TT, p. 58.

2 *TT*, p. 47; 1971n, p. 46; T. Clark *Prophets and Patrons*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1973, p. 233.

3 *TT*, p. 59.

4 *TT*, p. 59.

5 S. de Beauvoir, 'Les structures élémentaires de la p a r e n t é ', *Temps Modernes*, vol. 49, 1949, p. 943.

6 1974c, p. 26.

7 1973a, p. 35; 1966c, p. 33.

8 M. Merleau-Ponty, *Signs*, Northwestern University Press, 1964, p. 115.

9 I. Kant, *The Moral Law* (H . J. Paton trans.), Hutchinson, London, 1948, p. 79.

10 *FS*, pp. 529 - 30.

11 1970b, p. 61.

12 *FS*, p. 228.

13 *SA*, p. 65.

14 1943c, p. 178.

15 *FS*, p. 528.

16 1943a; 1943b; 1944a; 1944b; 1944c; 1946c was written in 1944.

17 *SA*, pp. 248, 258.

18 *IM*, p. xxxv.

19 M. Mauss, *The Gift*, Cohen and West, London, 1966, p. 80.

20 1943a, pp. 138-9.

21 1944c, pp. 267-8.

22 1944b; 1947a; *TT*, Chapter 29.

23 1944b, pp. 28-9.

24 1946c.

25 1944b, p. 31.

26 1945a, pp. 96, 98.

هوامش الفصل الرابع

NOTES

1 *ESK*, p. 24.

2 *ESK*, p. 51, my emphasis.

3 1956a, p. 349.

4 *ESK*, p. 38.

5 *ESK*, p. 42.

6 1972b, p. 78; 1974a; *SA*, pp. 36-7; *FS*, p. 536.

7 1976f.

8 *ESK*, pp. 75, 84.

9 *ESK*, p. 136.

10 Simonis, C7. *Lévi-Strauss ou la Passion de l'Inceste*, Aubier-Montaigne, Paris 1968, Ch 2, l.c; G. Davy, 'Les structures élémentaires de la parenté', *Année Sociologique*, 3.series, 1949, p. 353.

11 J. Piaget, *Structuralism*, Routledge & Kegan Paul, London, 1971, p. 55.

12 *ESK*, pp. 411, 100.

13 S. de Beauvoir, 1949, *op. cit.* pp. 943-4, 948-9.

14 *Tot*, p. 90.

15 *ESK*, p. 481.

16 *ESK*, p. 62.

17 *ESK*, p. 143.

18 *ESK*, p. 23, my emphasis.

19 1971e, p. 63.

20 *ESK*, p. xxiii.

21 *ESK*, p. 251.

22 M. Granet, 'Catégories Matrimoniales et relations de p r o x i m i t é dans la Chine ancienne', *Année Sociologique*, Serie B, fasc. 1-3, 1939, p. 83.

23 1971n, p. 46.

24 *ESK*, pp. 102 - 3, 143.

25 *ESK*, p. 353.

26 e.g. *ESK*, pp. 309, 442, 452 - 3.

هوامش الفصل الخامس

NOTES

1 C. Hart, 'Review of Les structures Elémentaires de la Parenté', *American Anthropologist*, 52, 1950, p. 393; F. Korn, *Elementary Structures Reconsidered*, Routledge & Kegan Paul, London, 1973, pp. 141-2; R. Needham, *Structure and Sentiment*, University of Chicago Press, Chicago, 1962, p. 2; R. Needham, *Rethinking Kinship and Marriage*, Tavistock, London, 1971, p. xciv.

2 R. Needham, 'A Structural Analysis of Aimol Society', *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, 116, 1960, p. 102.*

3' 1972d, p. 334.

4 *FKS*, pp. 13, 14; *SA*, p. 50.

5 Davy, *op. cit.*, pp. 351-2.

6 1956a, pp. 273, 284.

7 1970c, p. 302.

8 E. Evans-Pritchard, *Social Anthropology and Other Essays*, Free Press, Glencoe, 1962.

هوامش الفصل السادس

NOTES

1 F. de Saussure, *Course of General Linguistics*, Fontana, London, 1974, pp. 15, 66.

2 *Ibid.*, p. 122.

3 *Ibid.*, pp. 112-3.

4 *TT*, p. 55.

5 Saussure, *op. cit.*, pp. 81, 90, 99-100.

6 *Ibid.*, pp. 74, 79.

7 R. Jakobson, *Word and Language*, Mouton, The Hague, 1971, p. 711.

8 N. Chomsky, 'Review of B. F. Skinner, *Verbal Behaviour*,' *Language*, 35,1,1959, pp. 26-58.

9 N. Chomsky and M. Halle, *The Sound Pattern of English*, Harper & Row, New York, 1968, p. 4.

10 P. Peters and R. Ritchie, 'A Note on the Universal Base Hypothesis'.Journal of Linguistics, 5, 1969, p. 150.

11 R. Jakobson, 'Linguistics' in *International Study on the Main Trends of Research in* the Social and Human Sciences, Mouton, The Hague, 1970, p. 430.

12 G. Mounin, *Clefs pour la Linguistique*, Seghers, Paris, 1968, p. 96.

13 N. Trubetzkoj, *Principles of Phonology*, University of California Press, Berkeley, 1969, p. 38.

14 Jakobson, 1970, *op. cit.*, p. 458.

15 R. Jakobson and J. Tyanyanov, 'Problems of Literary and Linguistic Studies', New Left Review, 37, 1966, p. 60.

هوامش الفصل السابع

NOTES

1 R. Jakobson, *Six Lectures on Sound and Meaning*, Harvester, Hassocks, 1978.

2 G. Mounin, *Introduction àla sémiologie*, Minuit, Paris, 1970, pp. 202-3. Lévi-Strauss' article is reprinted in *Structural Anthropology*.

3 *ESK*, p. 493.

4 *SA*, p. 83.

5 *FS*, pp. 518, 520.

6 *SA*, pp. 202-3.

7 *SA*, pp. 19, 21.

8 *IM*, pp. xxxi, xxxvi, li.

9 *SA*, pp. 58-9, 62.

10 *SA*, pp. 279-80.

11 *SA*, p. 281.

12 D. Maybury-Lewis, 'Dual Organisation', *Bijdragen tot de Taal-Land-en Volkenkunde*, 116, 1, 1960, p. 35.

13 1953b, p. 115.,

14 *SA*, pp. 281, 121.

15 D. Slobin, *Psycholinguistics*, Scott, Foreman, Illinois, 1971, pp. 62-3.

16 R. Jakobson, G. Fant and M. Halle, *Preliminaries to Speech Analysis*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1952; R. Jakobson and M. Halle, *Fundamentals of Language*, Mouton, The Hague, 1957; M. Halle, 'In Defence of the Number 2', in *Studies Presented to Joshua Whatmough*, Mouton, The Hague, 1957; M. Halle, 'Simplicity in Linguistic Description', in R. Jakobson (ed.), *The Structure of Language and its Mathematical Aspects*, Proceedings of the 12th Symposium in Applied Mathematics, American Mathematical Society, Providence, 1961.

17 J. Lyons, *Introduction to Theoretical Linguistics*, CUP, 1968, p. 480.

18 V. N. Volosinov (M. Bachtin), *Marxism and the Philosophy of Language*, Seminar Press, New York, 1973, p. 80.

هوامش الفصل الثامن

NOTES

1 *RC*, p. 10.
2 *HN*, pp. 561-2.
3 *SA*, pp. 210-1.
4 *SA*, p. 211.
5 *SA*, p. 229.
6 1958h.
7 1960f, p. 26.
8 *Tot*, p. 71; *SM*, *p.* 10; *HN*, 597-611.
9 *Tot*, *p.* 86.
10 R. and L. Makarius, 'Ethnologie et structuralisme', *L'Homme et la Société*, 3, 1967, p. 187; E. Leach, 'Telstar et les aborigènes ou la pensée sauvage'. *Annales*, 19, 1964, p. 1111; E. Leach, *Lévi-Strauss*, Fontana, London, 1970, p. 87.
11 P. Worsley, 'Groote Eyland, Totemism and *Le Totemism Aujourd'hui*', in E. Leach (ed.) *The Structural Study of Myth and Totemism*, Tavistock, London. 1967; *SM*, *pp.* 67, 151-8.
12 1936a, p. 300.
13 *SM*, pp. 11, 13, 161; *SA*, p. 230.
14 *SM*, pp. 219, 248n.
15 Worsley, *op. cit*, p. 153.
16 *SM*, *pp.* 18, 20, 36.
17 *Tot*, p. 13; *SM*, *p.* 91.
18 *SM*, *p.* 143. A. Glucksmann, 'La Déduction de la Cuisine et les Cuisines de la déduction', *Information sur les Sciences, Sociales*, 4, 1965, pp. 207-8.
19 *RC*, p. 307; *HA*, *p.* 356; *HN*, *pp.* 565-6, *SA*, *p.* 229.
20 *RC*, *p.* 13.
21 *HN*, *p.* 562.
22 *RC*, pp. 12, 341.
23 1965h, p. 28.
24 *HN*, *p.* 561.
25 *RC*, *p.* 16; 1970b, p. 61.
26 1970b, p. 64.
27 R. Makarius, 'Lévi-Strauss et les structures inconscientes de l'esprit', *L'Homme et la Société*, 18, 1970, p. 249.
28 *IM*, p. xlvii.
29 *HN*, *p.* 539.
30 1970h, p. 60.
31 1964f, p. 537.
32 *HN*, *pp.* 500-1.
33 *ESK*, p. xxx.
34 *RC*, *p.* 334.

35 1971c, pp. 19-20.

36 *RC*, p. 162.

37 *HN*, *p.* 540; *RC*, *pp.* 333-4.

38 P. Richard, 'Analyse des *Mythologiques* de Cl. Lévi-Strauss', *L'Homme et la Societe*, 4, 1967, p. 122.

39 L. and R. Makarius, Des jaguars et des Hommes', *L'Homme et la Société, 7,* 1968. pp. 215-35; D. Maybury-Lewis, 'Review of *Du Miel aux Cendres'*, in E. and T. Hayes (ed) *Claude Lévi-Strauss* M I T Press, Cambridge, Mass. 1970.

40 Maybury-Lewis, *op. cit.* 1970, p. 159.

41 Wilden, *System and Structure,* Tavistock. London, 1972, p. 9.

42 1967d, p. 3.

43 L. Dumont, *Homo Hierarchicus,* Weidenfeld & Nicolson, London, 1970.

44 L. Makarius, 'L'apothèose de Cinna: mythe de naissance de structuralisme', *L'Homme et la Société*, 22, 1971.

45 *HA*, p. 466.

46 M. Douglas, 'The Meaning of M y t h ' , in Leach (ed.), *op. cit.* 1967, p. 67.

47 Makarius, 1970, *op. cit.* p. 246.

هوامش الفصل التاسع

NOTES

1 *ESK*, p. xxix.
2 1973c, pp. 19-20; 1967d, p. 16.
3 *IM*, p. x v i .
4 *IM*, pp. x x x - x x x i .
5 1949b; 1949c; *IM*.
6 *SA*, p. 184.
7 *HN*, p. 563.
8 *IM*, p. xxx; 1967e, p. *16;JJR*, p. 241.
9 1967a, pp. 14, 16.
10 *RC*, p. 13.
11 *Tot*, p. 101
12 *JJR*, p. 242; *HN*, pp. 539 - 40; 1964a, p. 5.
13 *JJR*, p. 243.
14 *TT*, p. 124.
15 1952a, pp. 21, 42.
16 Quoted Lévi-Strauss, 1965a, p. 50.
17 1965a, p. 30; 1969a, pp. 3 0 - 1 ; *JJR*, pp. 245-7.
18 *SA*, pp. 366-7; 1958a, p. 30; 1967b, p. 31; 1972a, p. 80, *JJR*, p. 243.
19 1956a.
20 *JJR*, p. 247.
21 1976b, p. 31.
22 *JJR*, p. 245.
23 Cl. Lefort, 'L'échange et la lutte des hommes,' *Temps Modernes*, 6, 64,1951; Cl. Lefort, 'Sociétés 'sans histoire' et historicité', *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 12, 1952.
24 Sartre, 1976, pp. 483-93.
25 J. P. Sartre, *Critique of Dialectical Reason*, NLB, London, 1976, pp. 43, 89, 95.
26 J. P. Sartre, 'J. P. Sartre répond,' *L'Arc*, 30, 1966, p. 90.
27 Lévi-Strauss' reply to Sartre is *SM*, Chapter 8.
28 *SM*, p. 250.
29 *SA*, p. 18.
30 1962a, pp. 44-5.
31 *SM*, p. 256.
32 *SM*, p. 255.
33 *HN*, p. 614.
34 *SM*, p. 254.
35 *SM*, p. 73; *ESK*, p. 268; 1966c, p. 55.
36 *SM*, p. 252.
37 Sartre, 1976, *op. cit.* pp. 496 - 7; *SA*, p. 65.
38 K. Marx, *Collected Works*, 3, Lawrence & Wishart, London, 1975, p. 298.
39 K. Marx, *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, CUP, 1970, p. 9.

40 F. Engels.

41 Marx, 1973, pp. 196-7. K. Marx, *Grundrisse*, Penguin, Harmondsworth, 1973, pp. 196-7.

42 E. Pashukanis, *Law and Marxism*, Ink Links, 1978, pp. 151-2.

43 K. Marx, *The Poverty of Philosophy*, FLPH, Moscow, n.d., p. 183.

44 I. Rubin, *Essays on Marx's Theory of Value* Black and Red, Detroit, 1972, p. 6.

45 Pashukanis, *op. cit.* p. 152.

46 Marx, 1973, *op. cit.* pp. 83-4.

47 *Ibid.*, p. 162.

48 *Ibid*, pp. 164-5.

ثبت بالمراجع.

هذا الثبت بالمراجع الذي يلي مقصود به أن يقدم دليلا لقراءة أعمق لهؤلاء الذين يرغبون في متابعة المناقشة في النص من دون أن ينغمسوا في الأدب المتخصص. نُظم هذا الثبت بالمراجع وفق (ترتيب) الفصول في النص، رغم أن هناك بعض الإغفال.

الفصل الأول:

لقد جادلت في النص بأن عددا من الكتاب يمكن أن يوصفوا بأنهم "بنيويون" على أساس اتباعهم للفرضية الأساسية للبنيوية وهي أن أنظمة المعنى يمكن أن تُعطي تحليلا موضوعيًا من دون الإحالة إلى واقع خارجي أو إلى ذات توجد بشكل مستقل عن نظام المعنى. على أية حال فقد طور مفكرون مختلفون هذه الفرضية الأساسية بطرق عظيمة الاختلاف، وهكذا فقد استعملها ألتوسير باعتبارها الأساس الإبيستمولوجي لإعادة إنشاء النظرة الاجتماعية الماركسية، وطور نيكوس بولانتزاس إعادة الإنشاء هذه في نطاق نظرية الدولة. بينما دفع باري هيندس وبول هيرست في بريطانيا إبيستمولوجيا ألتوسير إلى حدودها العقلانية، واستخدم جاك لاكان الفرضية البنيوية كأساس لإعادة إنشاء للتحليل النفسي وميشيل فوكو لتاريخ الأفكار. طور رولان بارت ومجموعة Tel Quel مقاربة بنيوية للأدب الذي تأتي إلهامها الأولى من اللسانيات مباشرة أكثر منها من ليفي شتراوس، بالرغم من أن الأخير قد أثر في عملهم لاحقا. وطور جاك ديريدا أكثر طبعات الفلسفة البنيوية باطنية باعتبارها إعادة إدماج للوضعية والظاهرياتية. الإلهام الظاهرياتي لهذه الطبعات الأخيرة من البنوية هو غاية في الأهمية: لقد استلهم كل من لاكان وديريدا مباشرة هيدجر، بينما أتى بولانتزاس، وفوكو وربما ألتوسير إلى البنيوية من خلال عمل سارتر. وهكذا فإن أي تطور للفكرة الرئيسية البنيوية تأخذنا بعيدا شاردين.

إن الكُتّاب الذين ذكرناهم يُمثلون بأفضل شكل من خلال الأعمال التالية:

L. Althusser: *For Marx,* Allen Lane, 1969.

–: *Reading Capital,* NLB, 1970.

–: *Lenin and Philosophy,* NLB, 1971.

R. Barthes: *Mythologies,* Paladin, 1973.

–: *Elements of Semiology,* Cape, 1967.

–: *S/Z,* Cape, 1974.

J. Derrida: *Of Grammatology,* Johns Hopkins University Press, 1976.

–: *Writing and Difference,* University of Chicago Press, 1978.

–: *Positions*, Minuit, 1972.
M. Foucault: *The Order of Things*, Tavistock, 1970.
–: *The Archaeology of Knowledge*, Tavistock, 1972.
–: *Discipline and Punish*, Allen Lane, 1977.
B. Hindess and P. Hirst: *Pre-Capitalist Modes of Production*, Routledge & Kegan Paul, 1975.
–: *Modes of Production and Social Formations*, Macmillan, 1977.
and A. Cutler and A. Hussein: *Marx's Capital and Capitalism Today*, Routledge & Kegan Paul, 1978.
J. Lacan: *Ecrits*, Seuil, 1966 (selections in translation published by Tavistock, 1977).
N. Poulantzas: *Political Power and Social Classes*, NLB/Sheed & Ward, 1973.
The following general surveys of some aspects of later structuralism are thorough:
T. Bennet: *Formalism and Marxism*, Methuen, 1979.
R. Coward and J. Ellis: *Language and Materialism*, Routledge & Kegan Paul, 1977.
C. Sumner: *Reading Ideologies*, Academic Press, 1979.
I have criticized the substantive theories, rather than the specifically structuralist foundations, of the work of Poulantzas and Althusser: S. Clarke: 'Marxism, Sociology and Poulantzas's Theory of the State', *Capital and Class, 2*, 1977.
–: 'Althusserian Marxism', in S. Clarke, T. Lovell. K. McDonnell, K. Robbins and V. Seidler: *One-Dimensional Marxism*, Allison & Busby, 1980.
The latter volume also includes valuable critical discussion of the psychoanalytic versions of structuralism developed in Britain by the writers associated with the journal *Screen*.
General works of more direct relevance to the theme of this book include:
R. Bastide: *Sens et Usages du Terme 'Structure' dans les Sciences Sociales*, Mouton, 1962.
J. Broekman: *Structuralism*, Reidel, 1974.
M. Ducrot, et al.: *Qu'est ce que le Structuralisme?*, Seuil, 1968.
M. Dufrenne: *Pour L'Homme*, Seuil, 1968.
M. de Gandillac, L. Goldmann and J. Piaget: *Entretiens sur les Notions de Genese et Structure*, Mouton, 1965.
G. Granger: *Pensee Formelle et Sciences de l'Homme*, Aubier-Montaigne, 1960.
F.Jameson: *The Prison House of Language*, Princeton University Press, 1972.
D. Lecourt: *Marxism and Epistemology*, NLB, 1975.
H. Lefebvre: *Position: Contre les Technocrates*, Gonthier, 1967.
–: *Au Delà du Structuralisme*, Anthropos, 1971.
R. Macksey and E. Donato: *The Languages of Criticism and the Sciences of Man*, Johns Hopkins University Press, 1970.
R. Makarius: 'Structuralism: Science or Ideology', *Socialist Register*, 1974.
M. Marc-Lipiansky: *Le Structuralisme de Claude Lévi-Strauss*, Payot, 1973.
J. Parain-Vial: *Analyses Structurales et Idéologies Structuralistes*, Privat, 1969.

J. Piaget: *Structuralism*, Routledge & Kegan Paul, 1971.
D. Robey: *Structuralism: an Introduction*, Clarendon, 1973.
L.Sève: 'Méthode Structurale et Méthode Dialectique', *Pensee*, 1967.
–: 'Marxisme et Sciences de l'Homme', *Nouvelle Critique*, 1967.
Y. Simonis: *Claude Lévi-Strauss ou la Passion de l'Inceste*, Aubier-Montaigne, 1968.
J. Viet: *Les Méthodes Structuralistes dans les Sciences Sociales*, Mouton, 1965.
A. Wilden: *System and Structure*, Tavistock, 1972.

CHAPTER II

S. de Beauvoir: *Memoirs of a Dutiful Daughter*, Penguin, 1963.
–: *The Prime of Life*, Penguin, 1965.
–: *Force of Circumstance*, Penguin, 1968.
H. Bergson: *Creative Evolution*, Macmillan, 1964.
–: *Matter and Memory*, Allen & Unwin, 1962.
–: *Time and Free Will*, Allen & Unwin, 1959.
L. Brunschvig: *Idéalisme Contemporain*, Alcan, 1905.
T. Clark: *Prophets and Patrons*, Harvard University Press, 1973.
F. Coplestone: *History of Philosophy*, 9, Burns Oates, 1975.
A. Cresson: *Bergson*, PUF, 1964. (Cresson was Lévi-Strauss' philosophy teacher).
H. Hughes: *The Obstructed Path*, Harper & Row, 1968.
H. Lefebvre: *La Somme et le Reste*, La nef de Paris, 1959.
L. Lévy-Bruhl: *Primitive Mentality*, Allen & Unwin, 1923.
M. Merleau-Ponty: *Signs*, Northwestern University Press, 1964.
E. Morot-Sir: *La Pensée Française d'aujourdhui*, PUF, 1971.
P. Nizan: *Aden-Arabie*, Rieder, 1932.
–: *Les Chiens de Garde*, Rieder, 1932.
W. Redfern: *Paul Nizan*, Princeton University Press, 1972.
J-P. Sartre: *Being and Nothingness*, Methuen, 1957.
–: *Situations*, Heinneman, 1965.
–: *Between Existentialism and Marxism*, NLB, 1974.

CHAPTER III

C. Bouglé: *Bilan de la Sociologie Française Contemporaine*, Alcan, 1935.
S. de Beauvoir: 'Les structures élémentaires de la Parenté', *Temps Modernes*, 1949.
E. Durkheim: *The Division of Labour in Society*, Free Press, 1964.
–: *The Rules of Sociological Method*, Free Press, 1964.
–: *Elementary Forms of the Religious Life*, Collier, 1961.
–: *Essays on Sociology and Philosophy*, Harper & Row, 1960.
R. Hertz: *Death and the Right Hand*, Cohen & West, 1960.
I. Kant: *The Moral Law*, Hutchinson, 1948.
R. Lowie: *Primitive Society*, Routledge & Kegan Paul, 1953.
S. Lukes: *Emile Durkheim: His Life and Works*, Allen Lane, 1973.
M. Mauss: *The Gift*, Cohen & West, 1966.
–: *Sociology and Psychology*, Routledge & Kegan Paul, 1979.

CHAPTER IV

J. A. Barnes: *Three Styles in the Study of Kinship*, Tavistock, 1971.
M. Boden: *Piaget*, Fontana/Harvester, 1979.
S. Clarke: 'The Structuralism of Claude Lévi-Strauss' PhD thesis, University of Essex, 1975.
A. Coult: 'The Determinants of Differential Cross-Cousin Marriage', *Man*, 1962.
K. Davis and W. Warner: 'Structural Analysis of Kinship', *American Anthropologist*, 1937.
G. Davy: 'Review of *ESK*', *Annie Sociologique*, 3rd Series, 1949.
L. Dumont: *Introduction à Deux Théories d'Anthropologie Sociale*, Mouton, 1971.
R. Fox; *Kinship and Marriage*, Penguin, 1967.
S. Freud: *Totem and Taboo*, Routledge & Kegan Paul, 1950.
M. Granet: 'Catégories Matrimoniales et Relations de Proximité dans la Chine Anciènne', *Année Sociologique*, série B, 1939.
G. Homans and D. Schneider: *Marriage, Authority and Final Causes*, Free Press, 1955.
J. de Josselin de Jong: *Lévi-Strauss' Theory of Kinship and Marriage*, Medenlingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde, 10, 1952.
K. Koffka: 'Gestalt', *Encyclopedia ofthe Social Sciences*, V I, Macmillan, 1930.
W. Kohler: *Gestalt Psychology*, New American Library, 1966.
F. Korn: *Elementary Structures Reconsidered*, Tavistock, 1973.
E. Leach: *Rethinking Anthropology*, Athlone Press, 1961.
R. Lee and I. DeVore (eds): *Man The Hunter*, Aldine, 1968.
M. Merleau-Ponty: *The Structure of Behaviour*, Methuen, 1965.
R. Needham (ed.): *Rethinking Kinship and Marriage*, Tavistock, 1971.
D. Schneider: 'Some Muddles in the Models', in *The Relevance of Models for Social Anthropology*, Tavistock, 1965.
H. Scheffler: 'The Elementary Structures of Kinship', *American Anthropologist*, 1970.
E. Terray: *Le Marxisme devant les Sociétés 'Primitives'*, Maspero, 1969.

CHAPTER V

S. de Beauvoir: *The Second Sex*, Bantam, 1961.
I. Buchler and H. Selby: *Kinship and Social Organization*, Macmillan, 1968.
A. Coult: 'The Determinants of Differential Cross-Cousin Marriage', *Man*, 1962.
L. Dumont: 'The Dravidian Kinship Terminology as an Expression of Marriage', *Man*, 1953.
–: *Hierarchy and Marriage Alliance in South Indian Kinship*, RAI, 1957.
–: 'Descent or Intermarriage?', *Southwestern Journal of Anthropology*, 1966.
–: 'Marriage Alliance', *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 10, 1968.
–: *Homo Hierarchicus*, Weidenfeld & Nicolson, 1970.
E. Evans-Pritchard: *The Nuer*, OUP, 1940.
–: *Kinship and Marriage Among the Nuer*, Clarendon, 1951.
–: *Social Anthropology and Other Essays*, Free Press, 1962.
C. Hart: 'Review of *ESK*', *American Anthropologist*, 1950.

A. Kuper: *Anthropologists and Anthropology,* Allen Lane, 1973.
E. Leach: 'The Structural Implications of Matrilateral Cross-Cousin Marriage', *JRAI,* 1951.
–: *Political Systems of Highland Burma,* Bell, 1954.
–: 'Concerning Trobriand Clans and the Kinship Category "Tabu" ', in J. Goody (ed.): *The Developmental Cycle in Domestic Groups,* CUP, 1958.
–: *Pul Elija,* CUP, 1962.
–: *Lévi-Strauss,* Fontana, 1970.
R. Makarius: 'Parenté et Infrastructure', *Pensée,* 1970.
–: 'Dialectique de la Parenté', *Pensée,* 1973.
J. Mitchell: *Psychoanalysis and Feminism,* Allen Lane, 1974.
R. Needham: 'A Structural Analysis of Aimol Society', *Bijdragen tot de taalland- en Volkenkunde,* 1960.
–: 'Descent Systems and Ideal Language', *Philosophy of Science,* 1960.
–: *Structure and Sentiment,* University of Chicago Press, 1962.
–: 'The Future of Social Anthropology: Disintegration or Metamorphosis?' *Anniversary Contributions to Anthropology,* B r i l l , 1970.
–: 'Introduction' and 'Remarks on the Analysis of Kinship and Marriage', in R. Needham (ed.) *Rethinking Kinship and Marriage,* Tavistock, 1971.
–: *Belief, Language and Experience,* Blackwell, 1972.
–: 'Prescription', *Oceania,* 1973.
–: *Remarks and Inventions,* Tavistock, 1974.
S. Orther: 'Is Female to Male as Nature is to Culture?', in M. Rosaldo and L. Lamphere (eds): *Woman, Culture and Society,* Stanford University Press, 1974.
D. Sperber: 'Edmund Leach et les Anthropologues', *Cahiers Internationaux de la Sociologie,* 1967.

CHAPTER VI

P. Achinstein and S. Barker (eds): *The Legacy of Logical Positivism,* Johns Hopkins University Press, 1969.
M. Bloomfield: *Language,* Allen & Unwin, 1957.
E. Cassirer: 'Structuralism in Modern Linguistics', *Word,* 1945.
N. Chomsky: *Syntactic Structures,* Mouton, 1957.
–: 'Review of B. F. Skinner: *Verbal Behaviour*', *Language,* 1959.
–: *Aspects of the Theory of Syntax,* M I T Press, 1965.
–: *Topics in the Theory of Generative Grammar,* Mouton, 1966.
–: *Cartesian Linguistics,* Harper & Row, 1966.
–: *Current Issues in Linguistic Theory,* Mouton, 1967.
–: *Studies on Semantics in Generative Grammar,* Mouton, 1972.
and M. Halle: *The Sound Pattern of English,* Harper & Row, 1968.
M. Cohen: 'Quelques notations historiques et critiques autour du structuralisme en linguistique', *Pensée,* 1967.
B. Derwing: *Transformational Grammar as a Theory of Language Acquisition,* CUP, 1973.

J. Dubois: 'Structuralisme et linguistique', *Pensée*, 1967.
V. Erlich: *Russian Formalism*, Mouton, 1955.
J. Fodor and J. Katz (eds): *The Structure of Language*, Prentice Hall, 1964.
P. Garvin: *On Linguistic Method*, Mouton, 1964.
G. Harman (ed.): *On Noam Chomsky*, Doubleday, 1974.
Z. Harris: *Methods in Structural Linguistics*, University of Chicago Press, 1951.
L. Hjelmslev: *Prolegomena to a Theory of Language*, Waverly Press, 1953.
C. Hockett: *The State of the Art*, Mouton, 1968.
S. Hook (ed.): *Language and Philosophy*, New York University Press, 1969.
E. Holenstein: *Roman Jakobson's Approach to Language*, Indiana University Press, 1976.
R. Jakobson: 'The Notion of Grammatical Meaning According to Boas', *American Anthropologist*, memoir 89, 1959.
(ed.): *The Structure of Language and its Mathematical Aspects, Proceedings* of the 12th Symposium in Applied Mathematics, American Mathematical Society, 1961.
–: 'Linguistics and Poetics', in T. Sebeok (ed.): *Style in Language*, M I T Press, 1966.
–: *Selected Writings*, Mouton, 1966.
–: 'Linguistics', in *International Study on the Main Trends of Research in the Social and Human Sciences*, Mouton, 1970.
–: *Word and Language*, Mouton, 1971.
–: *Six Lectures on Sound and Meaning*, Harvester, 1978.
and J. Tynyanov: 'Problems of Literary and Linguistic Studies', *New Left Review*, 37, 1966.
J. Katz: 'Mentalism in Linguistics', *Language*, 1964.
–: *The Philosophy of Language*, Harper & Row, 1966.
L. Kolakowski: *Edmund Husserl and the Search for Certitude*, Yale University Press, 1975.
J. Krige: *Science, Revolution, Discontinuity*, Harvester, 1979.
G. Lepschy: *A Survey of Structural Linguistics*, Faber, 1970.
J. Lyons: *Introduction to Theoretical Linguistics*, CUP, 1968.
–: *Chomsky*, Fontana, 1977.
A. Martinet: *A Functional View of Language*, OUP, 1962.
G. Mounin: *Clefs pour la Linguistique*, Seghers, 1968.
–: *Saussure*, Seghers, 1968.
P. Peters and R. Ritchie: 'A Note on the Universal Base Hypothesis', *Journal of Linguistics*, 1969.
W. Quine: *Word and Object*, M I T Press, 1960.
F. de Saussure: *Course of General Linguistics*, Fontana, 1974.
J. Searle: 'Review of N. Chomsky: *Reflections on Language*', *Times Literary Supplement*, 10 September, 1976.
E. Stegmüller: *Main Currents in Contemporary German, British and American Philosophy*, Reidel, 1969.

N. Trubetskoi: *Principles of Phonology*, University of California Press, 1969.
J. Vachek (ed.): *A Prague School Reader in Linguistics*, Indiana University Press, 1964.
V. Volosinov (M. Baxtin): *Marxism and the Philosophy of Language*, Seminar, 1973.
Y. Wilks: 'Review of N. Chomsky: *Current Issues*', *Linguistics*, 1967.
–: *Grammar, Meaning and the Machine Analysis of Language*, Routledge & Kegan Paul, 1972.

CHAPTER VII

F. Boas: Introduction to *Handbook of American Indian Languages*, University of Nebraska Press, 1968.
N. Chomsky: *Language and Mind*, Harcourt Brace, 1968.
H. Coubreras: 'Simplicity, Descriptive Adequacy and Binary Features', *Language*, 1969.
W. Goodenough: 'Componential Analysis and the Study of Meaning', *Language*, 1956.
M. Halle: 'In Defence of the Number 2', in *Studies Presented to Joshua Whatmough*, 1957.
–: 'Simplicity in Linguistic Description' in R. Jakobson (ed.): *The Structure of Language and its Mathematical Aspects*, American Mathematical Society, 1961.
D. Hymes (ed.): *Language in Culture and Society*, Harper & Row, 1964.
R. Jakobson: *Six Lectures on Sound and Meaning*, Harvester, 1978.
–: *Child Language, Aphasia and Phonological Universals*, Mouton, 1968.
, G. Fant and M. Halle: *Preliminaries to Speech Analysis*, MITPress, 1952.
and M. Halle: *Fundamentals of Language*, Mouton, 1957.
J. Katz: *Semantic Theory*, Harper & Row, 1972.
and J. Fodor: 'The Structure of a Semantic Theory', *Language*, 1963.
F. Korn and R. Needham: 'Permutation Models and Prescriptive Systems', *Man*, 1970.
H. Lefebvre: *Le Langage et la Société*, Gallimard, 1966.
F. Lounsbury: 'A Semantic Analysis of the Pawnee Kinship Usage', *Language*, 1956.
J. Lyons: *Structural Semantics*, Blackwell, 1964.
–: *Semantics*, 2 vols, CUP, 1977.
D. Maybury-Lewis: 'Dual Organisation', *Bijdragen tot de taat- land- en Volkenkunde*, 1960.
O. Moore and D. Olmsted: 'Language and Professor Lévi-Strauss', *American Anthropologist*, 1952.
G. Mounin: 'Linguistique, structuralisme et marxisme', *Nouvelle Critique*, 1967.
–: *Introduction a la Sémiologie*, Minuit, 1970.
O. Paz: *Claude Lévi-Strauss: an Introduction*, Cape, 1971.
P. Ricoeur: 'New Developments in Phenomenology in France: the Phenomenology of Language', *Social Research*, 1967.

B. Rotman: *Jean Piaget, Psychologist of the Real,* Harvester, 1977.
D. Schneider: 'American K i n Terms and Terms for Kinsmen: a Critique of Goodenough's Componential Analysis', *American Anthropologist,* 1965.
D. Slobin: *Psycholinguistics,* Scott, Foresman, 1971.
B. Whorf: *Language, Thought and Reality,* M I T Press, 1956.

CHAPTER VIII .

G. Bachelard: *Psychoanalysis of Fire,* Routledge & Kegan Paul, 1964.
I. Buchler and H. Selby: *A Formal Study of Myth,* University of Texas Press, 1968.
E. Durkheim: 'Sur le Totémisme', *Année Sociologique,* 1902.
and M. Mauss: *Primitive Classification,* University of Chicago Press, 1963.
A. Glucksmann: 'La deduction de la cuisine et les cuisines de la deduction', *Social Sciences Information,* 1965.
A. Greimas: *Semantique Structural,* Larousse, 1966.
–: *Du Sens,* Seuil, 1970.
E. Hammel: *The Myth of Structural Analysis,* Addison Wesley Modules, 1972.
R. Jakobson: 'On Russian Fairy Tales', in *Russian Fairy Tales,* Pantheon, 1945.
G. Kirk: *Myth: its Meaning and Functions,* CUP, 1970.
S. Körner: *Categorial Frameworks,* Blackwell, 1970.
E. Leach: 'Telstar et las aborigènes', *Annales,* 1964.
(ed.): *The Structural Study of Myth and Totemism,* Tavistock, 1967.
–: *Genesis as Myth and Other Essays,* Cape, 1969.
–: *Lévi-Strauss,* Fontana, 1970.
L. Makarius: 'L'apothéose de Cinna: Mythe de naissance de structuralisme', *L'Homme et la Société,* 1971.
and R. Makarius: 'Ethnologie et structuralisme', *L'Homme et la Société,* 1967.
–: 'Des jaguars et des hommes', *L'Homme et la Société,* 1968.
R. Makarius: 'Lévi-Strauss et les structures inconscients de l'esprit', *L 'Homme et la Société,* 1970.
P. and E. Maranda: *The Structural Analysis of Oral Tradition,* University of Pennsylvania Press, 1971.
D. Maybury-Lewis: 'Review of Du *Miel aux Cendres', American Anthropologist,* 1969.
B. Nathhorst: *Formal or Structural Studies of Traditional Tales,* Bromma, 1969.
R. Needham: 'Introduction to E. Durkheim and M. Mauss', *op. cit.* 1963.
–: 'Review of *The Savage Mind', Man,* 1967.
–: *Right and Left,* University of Chicago Press, 1974.
V. Propp: *Morphology of the Folktale,* University of Texas Press, 1968.
A. Regnier: 'De la théorie des groupes à la Pensée Sauvage', L *'Homme et la Société,* 1968.
P. Richard: 'Analyse des *Mythologiques* de C l . Lévi-Strauss', L*'Homme et la Société,* 1967.
–: 'A propos de *L'Origine des Manieres de Table* de Cl. Lévi-Strauss', *L'Homme et la Société,* 1969.

P. Ricoeur: 'Structure et Hermeneutique', *Esprit*, 1963.
–: 'Le symbolisme et l'explication structurale', *CahiersInternationaux de Symbolisme*, 1964.
L. Sebag: 'Le Mythe: Code et message', *Temps Modernes*, 1965.
V. Turner: *The Forest of Symbols*, Cornell University Press, 1967.

CHAPTER IX

R. Aronson: 'Sartre's Individualist Social Theory', *Telos*, 1973.
J. Culler: 'Phenomenology and Structuralism', *Human Context*, 1973.
J. Derrida: 'Nature, culture, écriture', *Cahiers pour l'Analyse*, 1966.
F. Engels: 'Karl Marx: *A Contribution to the Critique of Political Economy*', in K. Marx and F. Engels, *Selected Works*, I, FLPH, 1962.
H. Lefebvre: 'La notion de totalité dans les sciences sociales', *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1955.
–: 'Réflections sur le structuralisme et l'histoire', *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1963.
–: 'Claude Lévi-Strauss et le nouvel Eléatisme', *L'Homme et la Société*, 1967.
Cl. Lefort: 'L'échange et la lutte des hommes', *Temps Modernes*, 1951.
–: 'Sociétés sans histoire' et historicite', *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1952.
K. Marx: *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, CUP, 1970.
–: *The Poverty of Philosophy*, FLPH, n.d.
–: *Grundrisse*, Penguin, 1973.
–: *Economic and Philosophical Manuscripts* in *Collected Works*, 3, Lawrence & Wishart, 1975.
E, Pashukanis: *Law and Marxism*, Ink Links, 1978.
J. Pouillon: 'L'oeuvre de C l . Lévi-Strauss', *Temps Modernes*, 1956.
–: 'Sartre et Lévi-Strauss', *L'Arc*, 26, 1967.
N. Poulantzas: 'Vers une théorie marxiste', *Temps Modernes*, 1966.
P. Ricouer: 'La structure, le mot, l'evénement', *Esprit*, 1967.
J. Rousseau: *The Social Contract and the Discourses*, Everyman, 1963.
I. Rubin: *Essays on Marx's Theory of Value*, Black and Red, 1972.
J-P. Sartre: 'J-P Sartre répond', *L'Arc*, 30, 1966 (English version *Telos*, 1971).
–: 'L'Anthropologie', *Cahiers de Philosophie* 1966.
–: *Between Existentialism and Marxism*, NLB, 1974.
–: *Critique of Dialectical Reason*, NLB, 1976.
L. Sebag: Marxisme et Structuralisme, Payot, 1964.

المؤلف في سطور

سايمون كلارك

هو عالم اجتماع بريطاني وأستاذ علم الاجتماع بجامعة واريك بالمملكة المتحدة ـ بدأ حياته البحثية عام ١٩٦٤.

من أشهر مؤلفاته: "مشكلات النمو في العالم الثالث"، "تطور الرأسمالية"، "الماركسية ذات البعد الواحد"، "نظرية ماركس حول الأزمة"، وغيرها.

المترجم في سطور

سعيد العليمي

باحث في فلسفة القانون ودارس للفكر السياسي وتطبيقاته العربية، وله ترجمات عن الفرنسية والإنجليزية، منها : "عشاق أفينيون" (إلزا تريوليه)، "القانون والصراع الطبقي في المجتمعات الرأسمالية"، (بيير بورديو، جاك دريدا، بول ريكور وآخرين)، "الأنطولوجيا السياسية عند مارتن هيدجر" (بير بورديو)، "الدين والصراع الطبقي" (كارل كاوتسكي).

إبراهيم فتحي

ناقد يتبع المنهج الثقافي الذي يربط بين الفنون والآداب والتيارات الاجتماعية والفكرية.

يشارك في الحياة الثقافية عن طريق الكتابة والندوات والمحاضرات في الصحافة والإذاعة والتليفزيون في مصر والعالم العربي وبعض البلاد الأوروبية.

من مؤلفاته: "الماركسية وأزمة المنهج"، "العالم الروائي عند نجيب محفوظ"، "نجيب محفوظ بين القصة القصيرة والرواية الملحمية"، "الخطاب الروائي والخطاب النقدي في مصر"، و"كوميديا الحكم الشمولي" ، "معجم المصطلحات الأدبية".

من مترجماته وتقديمه إلى العربية "الإيديولوجية" لديفيد هوكس، و"قواعد الفن" لبيير بورديو، و"أسئلة علم الاجتماع" لبيير بورديو، و"نظرية الوجود عند هيجل" لهربيرت ماركيوز، و"المنطق الجدلي" لهنري لوفيفر، و"أزمة المعرفة التاريخية" لبول فين، و"الماركسية والفن الحديث" ف كلينجندر، و"التقاليد الفلسفية المعاصرة "م. يفتشوك، و"تاريخ علم المنطق" لألكسندر ماكوفلسكي، و"مساءلة العولمة" لبول هيرست وجراهام تومسون.

مراجعة لغوية: محمد مجدي عبد ربه
تصميم الغلاف: صابرين مهران
الإشراف الفني: حسن كامل